

سلسلة الدراسات الاجتماعية

الذكتور خليل عمر  
جامعة اليرموك - قسم الاجتماع

# نحو علم اجتماع عربي



للطباعة والنشر والتوزيع





نحو علم اجتماع عربي

حَقَّقَ الطَّبَعُ مَحْفُوظَةً  
الطبعة الثانية  
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

٣٠١٣٨

معن - معن خليل عمر

نحو علم اجتماع عربي / معن خليل عمر - ط ٢ -  
عمان - دار مجدلاوي للنشر، ١٩٩١.  
(٣٢٤) ص.

ر.أ. ١٩٩١/١١/٢٢٦.

١. علم الاجتماع - اتجاهات - أ. العنوان  
(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

# نحو علم اجتماع عربي

الدكتور معن خليل عمر



للطباعة والنشر والتوزيع

دار مجذلاوي للنشر والتوزيع

هاتف ٦١١ ٦٠٦ فاكس ٦٢١٠٥٩

ص.ب ١٨٤٢٥٧ عمان - الأردن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة

لكل مجتمع ظواهر خاصة به واخرى عامة ، تعكس الاولى تفاعله مع الاحداث التاريخية والسياسية والاقتصادية والدينية التي مر بها او عايشها وتوضح الثانية السمات المشتركة مع باقي المجتمعات الانسانية ، لذا نجد بعض الباحثين الاجتماعيين يميلون لدراسة خصوصيات مجتمعهم ويدرس البعض الآخر عموميات المجتمع الانساني من خلال المجتمع الذي يعيش فيه .

والمجتمع العربي كباقي المجتمعات الانسانية له ظواهر خاصة به واخرى عامة ، ومن خلال مروره بمراحل تاريخية ظهر ككتاب ومفكرون ابرزوا ظواهره ( الخاصة والعامة ) وعلى الرغم من حداثة علم الاجتماع بين العلوم الانسانية ( الذي ظهر بعد الحرب العالمية الاولى في اوربا ) الا انه لا يعني بأن المواضيع الاجتماعية والظواهر والمشاكل الفكرية والانسانية لم تدرس من قبل ككتاب ومفكرين قبل ظهور علم الاجتماع بل هناك دراسات اجتماعية سبقت ظهور هذا العلم بيد انها لم تجمع او لم تكتب تحت اسمه بل ظهرت متناثرة فافقدت تنظيمها والمفاصل التي تربط بينها .

وفي هذا الكتاب لا أختول أن أدعو الى تأسيس علم اجتماع اقليمي قومي (عربي) مفصول عن علم الاجتماع او اوضح بأن المجتمع العربي يتمتع

بصفات متميزة تستحق الدراسة بشكل مستقل عما يدور في حقل علم الاجتماع ولا ادعو ايضاً الى ريادة الكتاب العرب وحدهم في هذا العلم . بل قدمت كتابات وافكار ودراسات تناولها كتاب عرب قدامى بعد ان جمعها وبوبتها تحت فهرسة (سوسيولوجية معاصرة) هادفاً من ذلك عرض اسهامات الكتاب العرب في الفكر الاجتماعي الانساني وقدرتهم الابداعية على طرق مواضيع علمية اجتماعية وقاصداً في الوقت ذاته اطلاع المهتمين بهذا العلم على مثل هذه الكتابات التراثية الحية ومقارنتها مع الكتابات الاجتماعية التي يتطرق لها علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الوقت الحاضر .

وسوف نجد في هذا الكتاب ان الكتاب العرب القدامى تناولوا مواضيع اجتماعية انسانية عامة اكثر من ظواهر اجتماعية تعكس طبيعة المجتمع العربي او خصوصياته وهذه نقطة جديرة بالاهتمام لانها تعني أن هؤلاء الكتاب كانوا يفكرون بافتتاح لخدمة الفكر الانساني لذلك سوف نرى ان قسماً منها سبقت زمانها ومكانها ويمكن الاستفادة منها في استقراء الواقع الاجتماعي في الوقت الحاضر .

وفي هذا المقام ارى ضرورة الاشارة الى مواضيع اهتمامات الباحثين الاجتماعيين الاميركان ( في الوقت الحاضر ) التي تعكس خصوصيات مجتمعهم ( كالجريمة والزواج والطلاق وجنوح الاحداث والادمان على المخدرات ) فجاءت كتاباتهم محلية لا تنفع بشكل كبير المجتمعات الاخرى .

أما الباحثون الاوروبيون فقد ركزوا على الثورة الصناعية وآثارها السلبية والايجابية كذلك اهتموا بالدراسات القانونية والمجتمعات البدائية اكثر من الكتابات الفكرية والانسانية التي تهتم الانسانية جمعاء .

اما فصول هذا الكتاب فقد قسّمت الى اربعة يتناول الاول مكونات بنية المجتمع العربي وتاريخها ونظمها بالاضافة الى مناقشة وتحليل بعض



المستشرقين لبعض ظواهر بنية المجتمع العربي • وقد اقتصر الفصل الثاني على طرح درجة اسهامات المفكرين العرب في الفكر الاجتماعي الانساني مصنفًا كتاباتهم حسب تصنيف موسيولوجي عصري في حين اختص الفصل الثالث بعرض طرق الدراسة المنهجية التي استخدمها الكتاب العرب في دراساتهم الاجتماعية بينما طرق الفصل الرابع دراسات توضح مواضيع اهتمامات الكتابات العربية القديمة ودراسة اوضاع المجتمع العربي قبل عشرة قرون •

في الواقع ان محتويات هذا الكتاب ليست بكاملة بل هي مجرد محاولة أولية لتجميع اشتات كتابات وافكار لكتاب عرب قدامى قُمتُ بتنظيمها بشكل اكاديمي يمكن ان تكون قاعدة لافلاق مسيرة علمية - اجتماعية من قبل باحثين ودارسين مختصين في حقل الاجتماع لاصدار دراسات متكاملة الجوانب نظرياً ومنهجياً تعكس قدرة الباحث العربي على تفصي الحقائق واتباهه الى جزئيات وكميات الاحداث الاجتماعية العربية والعالمية دون تعصب أو تحيز لفئة اجتماعية او قومية معينة او عرق معين مستفيداً من الكتابات التراثية التي قدمها اسلافهم وتنظيمها بشكل يتناسب مع الوقت الحاضر ، وتكملة نقائصها وسد ثغراتها بخبرات جديدة وافكار خلاقة بأسلوب سلس ذو عبارات ومفاهيم واضحة لأن الفكر الانساني لا ينشأ في الفراغ بل من خبرات المجتمعات التي تتجمع وتتراكم وتنمو مع نمو المجتمع • ان الفكر الانساني متنامٍ ومتطور لا يسير في منهل واحد بل عدة مناهل ، منبعها الخبرات الانسانية ولما كان المجتمع العربي يملك تاريخاً قديماً وعريقاً في الحضارة والمدنية ولكونه عاش في الريف والحضر وأخضع مجتمعات وأخضع لآخرى قاله قد اكتسب خبرات ناضجة حول الانسان والمجتمع ، أي انه يملك منبعاً غزيراً من الخبرات قادراً على صبها في مناهل الفكر الانساني •

هذا من جانب ومن جانب آخر اذا راجعنا نظريات وادبيات بعض الاجتماعيين الغربيين المحدثين ، لوجدنا انها تضم العديد من المفاهيم والافكار

ال مأخوذة من تراث مجتمعات غير مجتمعاتهم ، كدراسات مالفينوسكي وبروان وايغانس برجر - وموس وستراوس وبارسولز ، ومرتن ، وغيرهم . وذلك لافتقار تراثهم الاجتماعي الى الافكار الغنية والحية والدينامية ، مما دفعهم الى دراسة تراث شعوب غير شعوبهم واستخدامها لدراسة ظواهر اجتماعية مشابهة لها في مجتمعاتهم ، بحيث كونت ثغرة فكرية في دراستهم وعدم تسلسلها وربطها الحاضر بالماضي ، وتتجلى هذه الحقيقة عند الاجتماعيين الاميركان الذين يفتقر مجتمعهم الى تراث حي ونايظ ، مما حدا بهم الى ابراز افكار ودراسات خاصة بهم ، يصعب تطابقها او تناسقها مع المجتمعات الاخرى ، ويمنع تعميمها على كافة المجتمعات الانسانية لذلك جاءت دراساتهم محلية وقرية المدى ( مايكرو ) .

فاذا تناولنا العالم الاميركي المحدث روبرت مرتن ، نجد مفهومه للوظيفة الاجتماعية الظاهرة والمسترة ، الذي مفاده ان لكل ظاهرة اجتماعية وظيفة ايجابية او سلبية ، تظهر للعيان ويمكن ملاحظتها بسهولة من قبل الملاحظ ، لكن لهذه الظاهرة وظيفة اخرى وهي مسترة داخلها تختلف عن الوظيفة الظاهرة ، قد اقتبس من العالم النرويجي ثورستان فبلن ، الذي كتب حول هذا الموضوع في بداية القرن التاسع عشر .

ومفهوم مرتن للانومي - الوهن الاجتماعي وفقدان سيادة القيم او غيابها - في دراسة السلوك المنحرف والتحلل الاجتماعي في المجتمع الاميركي قد اقتبس من العالم الفرنسي اميل دور كهايم الذي كتب فيه في بداية القرن التاسع عشر .

واستخدم كل من بول لازرفيلد ، وكاندل ، وهامين منهج التحليل العلاقي ، الذي استخدمه اميل دوركهايم في دراسته لظاهرة الانتحار في المجتمع الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر .

تشير هذه الاقتباسات التي مارسها علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين الى افتقار تراث مجتمعاتهم الى الافكار الاجتماعية الحية والنايضة ، مما صعب عليهم تعميم نتائج دراساتهم على كافة المجتمعات الاخرى والوصول الى صياغة نظرية اجتماعية عامة وشاملة لافتقارها الصفة التطورية التي تربط ماضي مجتمعاتهم بحاضره وبطلعاته المستقبلية وهذا يوضح ، اهمية تراث المجتمعات في رفد المجرى الفكري والتنظيري الحي واخراج نظرية بعيدة عن تقليد ومحاكاة خبرات وافكار المجتمعات الاخرى .

وحسبنا - في حدود اغراض موضوعنا - ان نشير الى ثراء تراثنا العربي بالخبرات والافكار الاجتماعية والمناهج الموضوعية في دراسة المجتمع الانساني لكنه متروك ومهمل من قبل اغلب الاجتماعيين العرب . وغير مستخدم في دراسة واقعهم وعدم ربط حاضرمهم بماضيهم ، مما لا يندفعهم الى تقرير الرؤية المستقبلية لمجتمعهم . انما استندوا الى نظريات غربية لا تسجى بشكل سليم مع واقع مجتمعهم ، بل سايروا الاتجاهات الفكرية والنظرية السائدة في علم الاجتماع الغربي ( التي اعتمدت اصلا تراث مجتمعات غير مجتمعهم ) في صياغة نظرياتهم .

فلو اخذنا العالم العربي ابن خلدون نجده اعنى الارهاصات والمبادئ الاساسية لعلم الاجتماع العمراني - وابن رشد - اوضح بشكل جلي التحليل السببي للظاهرة ، التي يمكن استخدامه في التحليل الاجتماعي للظاهرة الاجتماعية العربية ، والجاحظ في استخدامه للقيم الاجتماعية العربية ( الكرم والبخل ) في تقسيم المجتمع الى كرماء وبخلاء ، واهية الحيوان في تحديد مواقف الناس ، والنظرة البنيوية عند الفارابي الذي شبه المجتمع الانساني بالكائن الحي ، واخوان الصفا ، واهتمامهم بالبيئة الايكولوجية واثرها على سلوك الناس وتصنيف المجتمع العربي الى فئات اجتماعية حسب المهن ، وغيرها من الافكار والتجارب والخبرات الاصيلية ، التي نبنت وترعرعت في

المجتمع العربي ، التي يمكن استخدامها كنواة لنظرية علمية عربية تعكس  
حاضرة وتربطه بأضواء وتطلي الرؤية المستقبلية للمجتمع العربي •

ولابد من التنويه هنا الى قول الاستاذ الياس فرح الذي مفاده ، ان  
التراث الاجتماعي العربي ، ما هو الا تذكير حي دائم وليس سحناً او عبثاً  
او كهنأ ، كما يظن ، او يعتقد البعض ، لانه ليس جامداً او ساكناً او صنماً  
والنظرة السلفية الى تراثنا يعني ارتباطاً وثيقاً - غير منقطع - عن حياتنا الماضية  
لدراسة واقعنا الحاضر •

اما هجرة النظرة التقدمية الزائفة للتراث العربي باعتباره عبثاً او صنماً  
او تخلفاً فان ذلك لا يمثل تقديميتها الحقيقية ، بل تقديميتها المصطنعة ، لأن  
التراث يعكس الخلفية الحضارية للمجتمع العربي والاستعداد المتجدد في  
الامة ليتجاوز قصها باستمرار • فالتراث الاجتماعي العربي ، ليس الماضي  
المحض وليس تلك الواحة الجميلة التي يطلق عليها الماضي الزاهر وليس الدين  
وعلموه والفلسفة وفروعها والشعر وفنونه والعلم واكتشافاته ، ليس ذلك  
فحسب ، بل هو ما بقي حياً في لا شعورنا كأفراد وكأمة وكما استقر في وعينا  
وفي علاقتنا الاجتماعية واسلوب حياتنا ، وقيم هذه الحياة مما يشكل دوافع  
محركة وضوابط معدلة وحوافز نحو تجديد الحياة في المجتمع العربي وتحقيق  
انبعائها •

والغريب في الامر ، هو ان علماء الاجتماع الغربيين ، استندوا في  
نظرياتهم الى تراث شعوب غير شعوبهم ، لافتقار تراث مجتمعاتهم الى العناصر  
الدينامية والناشطة بينما يتمتع المجتمع العربي بآثر فكري واجتماعي نابض  
وحي يعكس الحياة الاجتماعية العربية بأصالتها العربية ، فالعلاقة الاجتماعية  
القرابية والدموية ( المتضمنة الرباط الرحمي العميق ، المعتمد على العاطفة

والوجدان ) ، كانت ولا تزال سائدة وطاقية على المجتمع العربي دون تغيير ، رغم المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع العربي خلال عدة قرون والعائلة الممتدة ؛ كانت ولا تزال كائنة في البناء الاجتماعي العربي ، مع تغيير نسبي في حجمها ، على الرغم من التبدلات التي طرأت على بناء المجتمع العربي ، وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وعلى الرغم من جميع ذلك ، فان الاجتماعيين العرب اهتموا هذه الظواهر الاصلية التي لم تتغير بشكل جذري عبر الزمن .

ولا مشاحة ، ان الرجوع الى تراثنا الاجتماعي ، سوف نحصل على القواعد الاساسية للحياة الاجتماعية العربية المعاصرة ، ويفينا من تبني تراث المجتمعات الاخرى واستخدامها في دراسة واقعنا الاجتماعي العالي الذي يختلف عن واقعنا في اصالته وبنائه ونظمه ، وهذا لا يعني الدعوة الى الانفصال عن مجريات علم الاجتماع النظري بل في اعتقادنا انه سوف نرفد نظريات علم الاجتماع بتراث غني بالتجارب والخبرات التي لا تزال آثارها وسيادتها قائمة في المجتمع العربي المعاصر ، ونسهم في وضع اللبنة الاساسية لعلم الاجتماع العربي او نظرية اجتماعية تعكس ماضية وحاضرة وتطلعاته المستقبلية .

وهنا يمكن ان نذكر ، ان مراجعة تراثنا الاجتماعي يجب ان لا يتضمن المبالغة في وزنه وعلوه ، واطلاق تميميات جائرة على كافة مناشط الحياة الاجتماعية المعاصرة ، او اخذ ارهاصات او بذور فكرية اولية واساسية وتحولها الى نظريات عامة وشاملة لجميع الظواهر ، انما يجب ان يعطى قدرها ووزنها الحقيقي دون تهويلها ، وهذا يقرب المراجعة التراثية من الموضوعية العلمية .

أخيراً يجب التنويه في هذا المقام ، الى ضرورة مراجعة ودراسة تراثنا الاجتماعي بمقول عربية ، لا اجنبية مستشفقة لكي لا يساء تفسيرها ، ويقل عتقها التحليلي فقد يقع الفكر الاجنبي بتفاسير بعيدة عن البيئة العربية ومناخها ، مما يجعلها بعيدة عن مسايرة احداثها وربط اجزائها وعدم اعطاء صورة متكاملة لحياة المجتمع العربي المتطورة ، وبالتالي تصبح الاسس الاولى للنظرة العربية هشة وضعيفة وسريعة الزوال .

د . معن خليل عمر

## الفصل الاول بنية المجتمع العربي





## جذور بنية المجتمع العربي

يمكن ان توضع عدة تسميات لهذا الفصل اهمها مايلي : بنية المجتمع القبلي ، نظم المجتمع العربي الاول ، المجتمع العربي قبل الاسلام ، بنية المجتمع الجاهلي ، طبيعة المجتمع الصحراوي ، خواص المجتمع البدوي ، وجذور بنية المجتمع العربي الا أن العنوان الاول يمثل مكونات بناء المجتمع القبلي بصورة عامة من خلال دراسة النظام القبلي عند العرب فلم اختره لان دراستي لا تتناول ذلك فقط ، اما العنوان الثاني فعام وعائم ، والثالث يخضع لفترة زمنية دينية مباشرة قبل الاسلام ، ودراستي لا تعكس هذه الفترة بالذات بل قبل ذلك والعنوان الرابع يمثل تسمية مقترنة بعدم وجود وازع اسلامي ونهي مسلم وكتاب منزل يوضح تعاليم الدين الاسلامي مقتصرة على الفترة التي سبقت ظهور الدين الاسلامي مباشرة ، ودراستي لا تعطي ذلك فقط بل تأخذ شرائح اجتماعية اوسع ، والعنوان الخامس ينطبق على المجتمعات التي تعيش في الصحراء ، والعرب سكنوا الصحراء والمدن الحضرية فلا يمكن ان نسميه بهذا العنوان الضيق اما العنوان السادس فهو ينطبق على المجتمع المتقل والمجتمع العربي ليس جميعه بذلك فقد استقرت بعض اقوامه ، وقد وجدت العنوان السابع أكثر انطباقا على هذا الفصل لانها تمثل الامتداد الارتباطي

لأركان بناء المجتمع العربي الذي يذهب إلى فترة تاريخية بعيدة متوغلة في قاع الحياة الاجتماعية العربية القديمة ( التي سماها المؤرخون بالعصر الجاهلي ) . لقد جمعت معلومات هذا الفصل من المتخصصين في التاريخ القديم للعرب وبعض المستشرقين والمهتمين بالأدب الجاهلي ، مكوناً مادة أولية للمهتمين في علم الاجتماع الذين يدرسون مادة المجتمع العربي .

تمثل هذه الدراسة أحد أنواع الدراسات الانثولوجية ( أي دراسة تاريخ حياة الشعوب ) ، ولما كانت الظواهر الاجتماعية متشابهة في خواصها العامة على الرغم من تغير الزمن وزوال الأفراد من الوجود فإن المجتمعات تبقى محافظة على جوهرها الاجتماعي لأنها ملتصقة بالحياة الاجتماعية . وسوف نجد ظاهرة التعصب الاجتماعي والالتواء الاجتماعي والتأثر بالمحيط الاجتماعي والبحث عن اليقين والتبادل الاقتصادي والعلاقات الرحمية وغيرها من الظواهر لم تغير أو تزول من المجتمع العربي لالتصاقها بالعلم الاجتماعي ، إضافة إلى ذلك فإن بعض هذه الظواهر مازالت تعكس بعض صفات المجتمع العربي الحالي لكن ليست بنفس الدرجة التي كانت سابقاً بل أقوى من ذلك مثل بعض صفات الشخصية العربية والتعصب الاجتماعي ( اقليمي ، قبلي ، قومي ، قسبي ) .

ومما لا شك فيه أن لكل مجتمع إنساني بنية مكونة من عدة أركان أو أنظمة مترابطة الواحدة بالأخرى وتكون درجة هذا الترابط معتمدة على عدة متغيرات منها : المتغير الخارجي ( البيئة الطبيعية وطبيعة الاحتكاك الخارجي مع المجتمعات المحيطة بالبناء الاجتماعي ) ومتغير داخلي ( الحاجات الاجتماعية والخلفية التاريخية لكل نظام موجود داخل البنية الاجتماعية كذلك الأحداث المتصارعة داخل البنية ) وتفاعل هذين المتغيرين ( الخارجي والداخلي ) يؤدي إلى تشكيل بنية ذات تركيب معين يعكس ذلك التفاعل . ومن الجائز أن هذا التركيب يبدو لأول وهلة بأنه متناسق بارتباطاته

وتشكيلاته وثابت في بنيانه ومتوازن في اوزانه إلا أن واقع الحال غير ذلك لان تأثير المتغيرات يختلف من فترة زمنية الى اخرى وطريقته تتفاعل مع الاحداث الاجتماعية تختلف باختلاف الزمن اضافة الى عتق النظام الواحد في حياة المجتمع ، أي كلما كان النظام الاجتماعي متوغلاً بعمق في تاريخ حياة المجتمع، زاد ظهور تأثيراته وتوجيهاته للأنظمة الأخرى التي تتصف بعمق اقل منه في الحياة الاجتماعية مما يؤدي ذلك الى هيئة نشاطاته على نشاطات الأنظمة الأخرى فتصبح تابعة له بدلاً من تكافؤها وتساندها له وهذا يوضح لنا ان فعالية أنظمة البنية الاجتماعية لا تكون متساوية او متكافئة او متوازنة داخل البنية ، بل هناك نظاماً واحداً يلعب دوراً فعالاً ومؤثراً ومغيراً ( او محافظاً ضد المتغير الخارجي ) أكثر من بقية الأنظمة الأخرى المتصلة معه داخل البنية الواحدة وتكون هذه الأنظمة خاضعة او تابعة له في معظم مناشطها وفعاليتها وتحركاتها وقراراتها وقد يكون ذلك ( اضافة الى درجة عتق النظام في الحياة الاجتماعية ) بسبب ضعف بعض الأنظمة في قدرتها على الحركة او انها اقل نضجاً وتكاملاً من النظام الفعال وعدم قدرتها على التنافس مع ذلك النظام وان النظام الفعال قادر على تقديم خدمات واشباع حاجات اجتماعية اساسية وجوهرية لأبناء المجتمع في فترة زمنية معينة مما يجعل منه أكثر فعالية ونشاطاً من بقية الأنظمة الأخرى .

لذا سوف نجد ان النظام القبلي في مجتمع الجزيرة العربية (قبل الاسلام) أكثر فعالية وديمومة ونشاطاً من بقية الأنظمة المرتبطة به ( سياسي ، اقتصادي قانوني ، اسري ، طبقي ، ديني ) وذلك راجع الى ظروف البيئة الصحراوية التي كان يعيشها المجتمع العربي انذاك وقدرته على حماية الفرد من الاخطار الخارجية ( اجتماعية ، بيئية ) وعدم قدرة الأنظمة الأخرى على اشباع حاجات افراد المجتمع بنفس الدرجة التي قدمها النظام القبلي ، ذلك لانه مناسباً مع بيئتهم وعقليتهم وحاجاتهم الاجتماعية والبيئية وسوف نرى كذلك ( في العصر

الجاهلي ) ان بقية الانظمة قد تأثرت تأثيراً بالماً بصفات النظام القبلي لأننا لم نجد تصارعاً او تصادماً قام بين النظام القبلي والنظام الاسري مثلاً ، معنى ذلك انه حصل امتصاص لغواص وصفات النظم الاسرية والسياسية والقانونية والاقتصادية والدينية لغواص وصفات النظام القبلي من قبل الانظمة الاخرى داخل بنية المجتمع العربي . ويشير هذا الى ان مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام كان يمثل مجتمعاً حضارياً Culture Complex ذا صفات خاصة تمكس بناءه وخواسة الصحراوية القبلية .

بعد هذه المقدمة السوسولوجية الوجيزة اذكر اقوام العرب او الذين عاشوا في الجزيرة العربية ( قبل الاسلام ) وهم كما يلي :-

1 - العرب العاربة : وهم البائدة ، اي المجتمع العربي القديم الذي كان يعيش في الجزيرة العربية ، ثم باد بسبب الكوارث الطبيعية ( كزحف الرمال او ثوران البراكين ) او غيرها من الاسباب ، مثل اقوام عاد وثمود وطهم وجديس وجرهم وجاسم .

2 - العرب المستعربة وهم الاقوام القحطانية الراسخون في العروبة والمبتدعون لها بما كانوا اول اجيالها . ويتسبون الى قحطان بن نوح وكان موطنهم اليمن .

3 - العرب التابعة لهم من عدنان والاموس والخزرج والفساسنة والمناذرة ويتسبون الى عدنان بن آد من ولد نابت بن اسماعيل بن ابراهيم .

4 - العرب المستعجبة وهم الذين دخلوا في هوذ الدولة الاسلامية .  
معنى ذلك انه كان هناك تبايز قبلي داخل مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام كان مبنياً على اساس اصالة ارتباط الفرد او الجماعة بحياة وطبيعة الجزيرة وهذا بدوره ادى الى خلق تدرج اجتماعي متميز بتفاوت درجات عروبتهم .

وهناك تصنيف آخر يختلف عما ذكرناه آفاً وهو استخدام منطقة الاستيطان الجغرافية اساساً لتصنيف مجتمع الجزيرة العربية وضعه كارل بروكلمان فقد ميز بين ساكني السهل الساحلي وهضبة نجد حيث قال « ينقسم سكان جزيرة العرب منذ القدم الى مجموعتين شعبيتين تفصل فروق بعيدة العمق احدهما عن الاخرى ، ففي السهل الساحلي الخصب في الجنوب وفي السفوح الزراعية الكثيرة المياه والمندرجة وراء ذلك السهل في تصاعد يبلغ مرتفعات شاهقة اختلط - من قديم - الجنس الشرقي الذي يكون نواة الاصل السامي بعناصر من اجناس البحر الابيض المتوسط وعناصر زنجية في بعض الجوانب لما يبدو من امتداد العلاقات بالساحل الافريقي المقابل الى زمن ما قبل التاريخ . وهكذا استوطن السكان في المنطقة المذكورة منذ زمن مبكر وانشأوا بفضل موقعهم الجغرافي عن طريق التجارة الهندية المصرية عمراً مادياً رفيعاً . على انه وان كانت دولهم سباً ومعين وحير قد ارسلت قوافل تجارية الى الشمال في بلاد الشام كما نزلت جاليات من معين في بلاد ( المثلأ ) القرية من مدائن صالح فقد حال تكوين هذه الدول الاقطاعية دون نمو نظام سياسي دقيق او قيام سلطان قوي لتغلب سادتهم على الملوك وتناهت حضارتهم العقلية الى قيام تشريع ينظم جميع علاقات الملكية بعناية ودقة ولكن نقوشهم الكثيرة العدد حيث كانت ليست ذات غناء للنظرة التاريخية . اما اهل شمالي تهامة وهضبة نجد فانهم وان تقدموا منذ زمن طويل قبل الميلاد نحو سورية وبلاد ما بين النهرين فقد احتفظوا بطابع سلالتهم الاصلية على مستوى انقى وكانت بذرتهم الاولى تتألف من العرب الرحل الذين حفظت لهم حياة البداوة عقولهم واجسامهم غضة ناضرة ولم تقم لهم مستعمرات حضرية الا على طريق التجارة في اراضي الحجاز الساحلية (2) .

هذا مجرد تعريف بهوية العرب وما هي اقوامهم الاصلية ومواقعهم الجغرافية داخل الجزيرة في فترة زمنية قديمة لا سيما واننا ندرس جذوره

الاجتماعية التي تشمل الانساب السائدة والبارزة التي لعبت دوراً مهماً في تشكيل انظمته وبنائه لذا اقتضت ضرورة الدراسة تناول هذا الجانب الاولي والاساسي .

بعد ذلك انتقل الى موضوع يهم الباحثين الاجتماعيين اكثر من الآخرين لانهم عندما يتطرقون في دراساتهم الى تاريخ المجتمعات الانسانية يحددون مراحل تطوره وعادةً يسمون المرحلة الاولى بالبدائية او الهمجية ، ولما كانت هذه الدراسة تركز على خلفية المجتمع العربي لتوصل الى بعض تفاسير ظواهره طرح سؤالاً مفاده هل يعتبر مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام والذي كان يسمى بالجاهلي بدائياً في المقاييس السوسيولوجية ؟ سوف تستخدم هذه الدراسة الاثباتات التاريخية والمحكات الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الفترة الزمنية للتوصل الى جواب مقنع فيما اذا كان مجتمع الجزيرة بدائياً او غير ذلك نبدأها بالمؤرخ فيليب حتى الذي قال « ذهب اكثر الباحثين الى القول بان الجاهلية هي عصر الجهل والهمجية ، بيد ان الحقيقة خلاف ذلك فالجاهلية في المعنى الصحيح هي ذلك العصر الذي لم يكن لبلاد العرب فيه ناموس او ازوع ديني ولا نبي ولا كتاب منزل . فمن الخطأ ان نصف بالجهل والهمجية هيئة اجتماعية امتاز به عرب الجنوب من ثقافة وحضارة قطعت في ميدان التجارة والاشتغال شوطاً بعيداً وذلك قبل الاسلام بقرون متطاولة (3) . » ويضيف الاستاذ ناصر الدين الامد خمسة براهين ( اضافة الى ما قدمها الاستاذ حتى ) تكشف عدم بداءة مجتمع الجزيرة العربية ( قبل الاسلام ) هي ما يلي :

- 1 - وجود المناذرة في الحيرة والفسامنة في الشام بمثابة ثغور على حدود الجزيرة العربية وما لها من اتصال مع الفرس والروم من جانب والجزيرة العربية من الجانب الآخر اتصالاً وثيقاً فكانت لذلك قناتان كبيرتان تسرب منها هاتين الحضارتين الى الجزيرة العربية .

2 - الطرق التجارية التي كانت تتخلل صحراوات بلاد العرب وتلك الموانئ والمعهدون التي كانت تربط العرب الذين تمر تلك القوافل ببلادهم فيتمهدون بالمحافظة عليها لقاء ثمن يدفع لهم .

3 - الاسواق والمواسم العربية التي كان العرب يقيمونها في اطراف الجزيرة حينا وفي قلبها حينا آخر فكان يؤمها العرب من مختلف بقاعهم وعلى تباين حظوظهم في الحضارة والمدنية وكان يؤمها كذلك بعض التجار القرس والهنود المصريين والرومان .

4 - الجاليات الاجنبية الكبيرة التي كانت تعد على الجزيرة العربية فتقيم فيها وتطيل المقام بل تتخذ فيها موطناً آخر تقضي فيه حياتها وتنشيء في ذريتها فكانت هذه الجاليات مختلفة الاديان والاجناس والاهداف فمنهم النصراني واليهودي والمجوسي والوثني ومنهم الفارسي والرومي والمصري والهندي والحبيشي .

5 - جماعات وافراد عربية توفد على فارس وبلاد الروم والحبيشة ومصر للتجارة حينا وللتعرض لمطاء الملوك والسادة ولطلب العلم والهداية حينا آخر(4) .

ويضيف الاستاذ الاسد الى ما تقدم برهانا آخر وهو ان مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام كان يعرف القراءة والكتابة وكان ذلك ثلاثة قرون على اقل تقدير بالخط الذي عرفه بعد ذلك المسلمون وقد اصبحت معرفة مجتمع الجزيرة بالكتابة معرفة قديمة (5) .

لم يكن مجتمع الجزيرة قبل الاسلام اذن أمياً بل متعلماً ، فقد كانت الكتابة في الجاهلية تدرس وتعلم في الكتاب وكان للعلم مجالس متقد فتتدارس فيها الاخبار والاصار وكان هناك معلمون يعلمون القراءة والكتابة وضروب من العلم منها اخبار الاولين وقصص التاريخ وقامت البيئات الجاهلية المتحضرة

مثل مكة والمدينة والطائف والحيرة والانبار وغيرها من المدارس يتعلم فيها الصيَّان الكتابة العربية (6) . الا انه لم تكن الكتابة شائعة وليس لكثرة الغالية كانت كاتبة انما كانت الكتابة معروفة ومألوفة عندهم كما كانت الامية شائعة ومنتشرة (7) . وثبت الاستاذ كارل بروكلمان حقيقة وجود الكتابة في مجتمع الجزيرة قبل الاسلام في قوله الآتي « كان اهل اليمن يعرفون الكتابة ويستعملونها في نقش الآثار الدينية والقانونية على الحجارة منذ الف عام على الاقل قبل الميلاد (8) . وليست اراضي الشمال في نجد وتهامه غنية بالنقوش والآثار الكتابية مثل بلاد الجنوب وان وجدت دلائل على بعض اتجاهات الحياة الدينية في النقوش المسماة تسمية غير دقيقة بالنقوش الثمودية واللحيانية وكذلك النقوش الصفوية على مقربة من دمشق وكلها مكتوبة بخط قريب من خط الالف باء اليمني قبل الاسلام بزمان طويل (9) »

نلاحظ على قول الاستاذ حتى انه استخدم ثلاثة محركات لقياس جاهلية مجتمع الجزيرة العربية او لماذا سمي بهذا الاسم وهي :

أ - فقدان تاموس او وازع ديني .

ب - عدم وجود نبي ملهم .

ج - غياب كتاب منزل .

ان هذه المحركات في الواقع هي اسلامية ظهرت بعد مجيء الدين الاسلامي لذلك سمي مجتمع الجزيرة العربية بالجاهلية لانه كان هناك انبياء قبل النبي محمد مثل النبي موسى والنبي عيسى ولدهم كتب منزلة وكان لدى افراد مجتمع الجزيرة وازع ديني الا انه ليس باسلامياً ، فسمى بالجاهلية لانه كان جاهلاً لتعاليم الاسلام .

اما قول الاستاذ الاسد فقد افادنا في تحديد المرحلة الاولى لمجتمع الجزيرة العربية وفي عدم تسميتها بالمرحلة البدائية (Primitive) حيث اوضح



بانه كانت هناك احتكاكات حضارية تمت بين العرب والمجتمعات المجاورة لهم ، وحصلت عندهم هجرات خارجية الى خارج الجزيرة وكانت هناك تجارة خارجية واسواق تجارية وكانوا يعرفون القراءة والكتابة هذه نقاط خمسة ذكرها الاستاذ الاسد يمكننا ان نستخدمها كمحكات لقياس مجتمع الجزيرة العربية واعتباره متحضراً بالقياس الكلاسيكي القديم وليس المصري أي لا نستطيع ان نستخدم طريقة العيش ونسبة المثقفين في المجتمع واستخدام التكنولوجيا كمحكات لتقييم مجتمع الجزيرة العربية في فترة زمنية بعيدة ونقول عنه بانه بدائي بل يمكننا ان نستخدم هذه المحكات الخمسة ونستخدمها كمعايير للحكم عليه فيما اذا كان من الممكن اعتباره بدائياً ام متحضراً ، فمن خلال ما قدمه الاستاذان حتى والاسد نستطيع القول بان مجتمع الجزيرة لم يكن بدائياً بالمفهوم السوسيولوجي الذي يشير الى الانزوال والانفلاق الحضاري والثقافي وعدم اتصاله مع المجتمعات المجاورة ولا يعرف القراءة والكتابة وشيوعية الحياة الاقتصادية والاجتماعية وجميع ذلك لم يكن سائداً في مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام بل كان يمر بمرحلة تكوينية غير هادفة أي لا يوجد هناك هدف او اهداف مرسومة من قبل زعيم او نبي او هيئة اجتماعية تقود المجتمع لتحقيق ذلك الهدف بل ان حياته الاجتماعية كانت في حالة تكوين اولى .

بعد ان حددنا موضوع الدراسة ومجتمعه تاريخياً وجغرافياً واوضحنا هوية ذلك المجتمع النسبية ( النسب ) والمرحلة التطورية التي مر بها والتي يمكن اعتبارها تمهيدات تساعدنا على الدخول في توضيحات لمكونات بنية مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام ، وهي كما يلي :

- 1 - النظام الاسري
- 2 - النظام القبلي
- 3 - النظام الشخصي
- 4 - النظام الطبقي
- 5 - النظام الديني
- 6 - النظام التجاري
- 7 - النظام السياسي
- 8 - النظام القانوني
- 9 - النظام اللغوي

## النظام الاسري :

تعتبر الاسرة نواة النظام القبلي في مجتمع الجزيرة التي تتكون من زوج وزوجة ( او زوجات ) وابنائهم وزوجاتهم وابنائهم وبناتهم غير المتزوجين والارامل من بنات مع اولادها والمطلقات من بناته . ولا كان المجتمع العربي آنذاك يتكون من عدة قبائل وعشائر كان فيه نوعين من الزواج بشكل عام هما زواج داخلي ( اي ضمن القبيلة الواحدة ) وزواج خارجي ( اي من خارج القبيلة ) وكانت دوافع الزواج الاولى هي توسيع حجم الاسرة عن طريق انجاب ابناء جدد الى القبيلة كعنصر فعالة لخدمة النظام القبلي واستخدامهم في الزراعة والرعي وحروب القبيلة مع القبائل الاخرى ان حصل ، اضافة الى ذلك ان وجود عناصر جدد عن ( طريق الانجاب ) في القبيلة يعني تكبير حجم القبيلة الذي بدوره يشير الى حصولها على مكانة اجتماعية مرموقة بين القبائل المتواجدة في الجزيرة العربية ، أي كلما زاد عدد افراد القبيلة تميزت قوتها البشرية وانتشروا في مناطق جغرافية واسعة .

اما دافع النوع الثاني من الزواج ( الخارجي ) فهو المصاهرة بين القبائل المتواجدة في الجزيرة واقامة علاقات رحيمة دموية بدلا من العلاقات الصراعية المتقاطعة . فالزواج الداخلي يمثل نمطا اجتماعيا لكن هذا لا يمنع من وجود زواج خارجي لانه ( اي الخارجي ) كان يشجع حاجات اجتماعية يبحث عنها المجتمع البدوي في الجزيرة الا وهي المصاهرة مع القبائل الاخرى قصد التحالف والتقارب القبلي من اجل تعزيز قوة القبيلة حربيا وبشرى .

وكان النسب يأخذ جانب الزوج لا الزوجة ، فالابناء يحملون اسم الاب بسبب سيادة السلطة الابوية وتخضع الملكية لتصرف رب الاسرة وبناء على ذلك واطافة الى قساوة الحياة الصحراوية في العيش وتحمل مصاعبها البيئية وكثرة حروب واقتال القبيلة مع القبائل الاخرى تفضل الاسرة ذكرورها على انثائها في تعاملها معهم ، وكان يقوم بالاعمال العضلية خارج الدار ولا يعمل

داخله وتقوم الاثني بجميع الاعمال البيتية اضافة الى الاعمال التي لا تتطلب مجهود عضلي خارج الدار هذه الادوار الاجتماعية الجنسية عند الذكور والاناث كانت تمثل نمطاً سائداً في مجتمع الجزيرة العربية الا ان ذلك لا يمنع من ظهور نساء يقمن ببعض اعمال الرجال خارج الدار كاشتراكها في الحروب وحضور مجالس الرجال ومناقشتهم .

وكان نظام الاسرة العربية في الجزيرة يسمح للرجل بالزواج من اكثر من زوجة في آن واحد وكان هذا السماح مدفوعاً بدوافع مختلفة منها بسبب الحروب العديدة التي تقع بين القبائل وما يحصل عليه المقاتل من اسرى النساء ومنها توسيع حجم الاسرة قصد الحصول على عدد كبير من الابناء او بسبب ثراء الرجل او بسبب مصاهرة بعض الانساب العريقة المعروفة بخصائصها الحميدة .

نأتي الآن الى عرض انواع الزواج التي كانت سائدة في مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام . فقد زودنا الاستاذ سالم السيد عبد العزيز الانواع التالية :

1 - زواج الصداق او البعولة الذي يتم بخطبة الرجل لابنته فيصدقها بصداق يحدد مقداره ثم يعقد عليها وكانت قبيلة قريش وكثير من قبائل العرب الاخرى يؤثرون هذا النوع من الزواج .

2 - زواج المتعة : وهو تزويج المرأة الى رجل فاذا انقضى افرقت عنه وفي هذا الزواج يقدم الزوج صداقاً مميئاً ويكون لاولاده حق الانتساب اليه وحق الارث ، وقد أنهى الرسول عن هذا النوع من الزواج .

3 - زواج السبي ويقضي بأن يتزوج الرجل المحارب من احدى النساء اللائي وقعن سبياً ولا يشترط في هذا الزواج ان يدفع الزوج صداقاً .

4 - زواج الاماء : من حق العربي ان يتزوج من امته ، فاذا انجب منها ابنا لا يبق لهم ان يلحقوا بنسبه بل يظلوا عبيدا له وقد يمتهم اذا رغب في ذلك .

5 - زواج المقت وهو ان يتزوج الرجل زوجة ابيه كجزء من ميراثه (10) ويضيف الاستاذ كحالة عمر رضا الى هذه الانواع انواعاً اخرى هي ما يلي :

6 - زواج الخدن : كان الرجال يتخذن خدنا لجواريه ليحدث الجارية ويصاحبها ويؤانسها لكي لا تتوحش وقد يتصل بها .

7 - زواج الشغار : وهو ان يزوج الرجل ابنته على ان يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق وغير البنات من الاخوات وبنات الاخ وغيرهن من البنات في ذلك .

8 - زواج الاستبضاع : وهو ان يسمح الرجل لزوجته بالاتصال برجل آخر من اهل الصحة والشجاعة والكرم والبيوت ثم ينقطع عنها ولا يتصل بها حتى يتبين له حملها من ذلك الرجل فاذا تبين حملها اصابها زوجها اذا الهدف والغاية من ذلك هو الحصول على اولاد نجباء اقوياء اصحاء شجعان على شاكلة اتصاله من تلك المرأة .

9 - زواج الرهط : وهي طريقة يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم بصيبتها أي يطرؤها وذلك ان يكون عن رضي منها وتواطؤ بينهم وبينها (11) نستدل الى حقيقة ان الزواج كان يمثل نمطا اجتماعياً حددته الحاجات الاجتماعية البدوية الصحراوية والنظام القبلي السائد في بنية مجتمع الجزيرة العربية ولم تتدخل الديانات التي كانت سائدة في تلك المنطقة في تحديد نمط الزواج ، اي ان النظام الديني لم يكن له دوراً ايجابياً او سلبياً اوله اي رأي في قضايا الزواج بل كان النظام القبلي هو الوجه لمعظم البنية الاجتماعية وسوف نرى ذلك فيما بعد .

ان ظاهرة تعدد انواع الزواج في مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام ادت الى تعدد انواع الطلاق فكان العرب يطلقون ثلاثاً على التفرقة . فكان احدهم يطلق زوجته وهو احق الناس بها اذا استوفى الثلاث واقطع السبيل عنها فتصبح طالقة طلاقاً بائناً اي عدم امكان الرجوع الى الزوجة بعد وقوع الطلاق الثالث .

اما انواع الطلاق فقد قدمها لنا الاستاذ كحالة عمر رضا وهي كالآتي :

1 - طلاق الظهار : كان يقول الرجل انت علي كظهر امي او اختي او عمتي فيقع بذلك الطلاق ويسمى بالظهار .

2 - طلاق الايلاء : اي اذا قرر الرجل تحديد فراقه من زوجته باجل لا يقترب من خلاله منها قبل ذلك الايلاء وكان ايلأؤهم السنة أو الستين .

3 - طلاق الخلع : اي اذا فارق الرجل زوجته علي مال او قد يحمل الرجل زوجته فلا يراجعها ولا يطلقها ويظل مفارقاً لها الى ان ترضيه بدفع شيء له فيسمح لها عندئذ بالطلاق والزواج من غيره .

هذه هي اهم انواع الطلاق وهناك حقيقة ملتصقة مع الطلاق وهي ان كلمة الطلاق تكون بيد الرجل والمدة بيد المرأة وكان بعض النسوة يشترطن على ازواجهن ان يكون امرهن بأيديهن ان شئن وان شئن تركن معاشرتهم واوقعن الطلاق وذلك لشرفهن وقدرهن وطريقة طلاق المرأة في الجاهلية طريقة لا كلام فيها ولا خطاب . فكان طلاقهن ان كن في بيت من شعر حولن الغباء وان كان بابه قبل المشرق حولته قبل المغرب وان كان بابه قبل اليمن حولته قبل الشام (12) فالطلاق اذن نمطاً اجتماعياً حدده نمط الزواج المتعدد الانواع وهذا يعني ان وجود نمطاً معيناً يخلق نمطاً جديداً به الا ان هذا الارتباط لا يكون ميكانيكياً آلياً بل عضوياً يمارس حسب حاجات اجتماعية تحددتها البيئة الاجتماعية المحيطة بنظام الاسرة .

وهناك ظاهرة اجتماعية جدية بالطرح والنقاش في موضوع الاسرة العربية الجاهلية وهي واد البنات ( اي دفن الاطفال من البنات وهن احياء في التراب ) وهناك عدة تبريرات لهذه الظاهرة ، منها شعور الفرد العربي في الجاهلية بالغيرة والخوف من العار الذي تجلبه بنته اذا كبرن فانهن سوف يتعرضن للسبي في حالة حرب القبيلة مع الاخرى ، وهناك تبرير آخر مفاده انخوف من توقع الفقر عند الاغنياء او الرغبة في التخفف من الفقر عند الفقراء لا سيما وقد كانت الجزيرة العربية تمر بين حين وآخر بفترات جدد وقحط ومجاعة وجوع وجفاف . وهناك تبرير مغاير لما تقدم وهو ان الرجل العربي الجاهلي كان يتشاءم من البنات من كانت عيونهن زرقاء أو شيماء أو برشاء والتبرير الآخر هو شكر الله على نعمه (13) .

وهناك عدة تبريرات اخرى الا ان العامل القيمي في سبي النساء يؤدي الى اقلال من مكانة الاسرة والقبيلة في مجتمع الجزيرة العربية في العصر الجاهلي اضافة الى العامل الاقتصادي الذي كان يعصف على الجزيرة العربية من جوع وجفاف وقحط .

يبد ان هذه الظاهرة اثارت انتباه المستشرقين فاستخدموها كمقياس للحكم على المجتمع العربي في العصر الجاهلي على انه قائم على الامومة ، فقد قال مكليتان « ان الامومة اساسه الزواج الخارجي ، اي تزوج الرجال لبنات من غير قبيلتهم بالغزو لقله البنات عندهم بسبب الواد فتشأ عن ذلك ( في نظر مكليتان ) زيادة في عدد الرجال فاضطرت كل جماعة منهم الى الاكتفاء بامراء واحدة وهو تعدد الأزواج وانحصر النسب في الام وعلت منزلتها » . ورد على هذا الزعم جرجي زيدان حيث قال « ان هذا القول ضعيف الاسناد متناقض المعنى » كيف يمكن حفظ النسب بالامهات وكل منهن مجلوبات من الخارج ولها نسب خاص ؟ اضافة الى ذلك ان التورات لم ترد في نص منصوصها فقرة تشير الى الامومة ( تسمية ابناء الاسرة بنسب الام وليس الاب )

على وجودها او اثر شيوعها عند السامعين او غيرهم ولا ورد ذلك ايضا في القرآن ولا شوهده منقوشاً على الآثار في مملكة من ممالك الشرق قديماً او حديثاً (14) •

اما مكانة المرأة في تلك الفترة الزمنية التي وصفها الاستاذ شوقي ضيف حيث قال : « يجب ان نميز بين نوعين من النساء هما الاماء والحرّات ، فكانت الاماء كثيرات وكان منهن عاهرات يتخذن الاخذان وقينات يضرن على المزه وغيره في حوائث الخمارين كما كان منهن جوار يخدمن الشرفيات وقد يرعين الابل والاغنام وكن في منزلة دانية وكان العرب اذ استولدوهن ولم ينسبوا الى اقسامهم اولادهن الا اذ اظهروا بطولية تشرفهم على نحو ما هو معروف عن عترة بن شداد فان اباه لم يلحقه بنسبه إلا بعد أن اثبت شجاعة فائقة ردت اليه اعتباره وكانت الحرة تقوم بطهي الطعام ونسج واصلاح الخباء الا اذا كانت من الشرفيات المخدمات فانه كان لها على هذه الاعمال بعض الجواني • وكانوا ابناء الاشراف والسادة لهن منزلة سامية وكن يخترن زواجهن ويتركهن اذا لم يحسنوا معاملتهن وبلغ من منزلة بعض الشرفيات انهن كن من يستجير بهن ويردن اليه حرته اذا استشفع بهن (15) •

#### النظام القبلي :

تتكون القبيلة من عدة عوائل تربطهم رابطة الدم والنسب وينقسم انساب القبائل العربية الى ستة مراتب هي ما يلي :

أ - الشعب وهو النسب الا بعد مثل عدنان وقحطان •

ب - القبيلة وهي ما انقسمت فيها انساب الشعب مثل ربيعة ومضر •

ج - العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبائل مثل قريش وكنانة •

د - البطن وهي ما انقسمت فيه انساب العمارة مثل بني عبد مناف وبني مخزوم •

هـ - الفخذ وهو ما انقسمت فيه انساب البطن مثل بني هاشم وبني امية •

و - الفصيلة مثل بني ابي طالب وبني العباس (16) •

وكانت كل خيمة تمثل أسرة والمعسكر متكون من عدة خيام يسمى حياً  
وأعضاء الحي الواحد يكونون قوماً ومجموعة اقوام قريبة النسب تكون قبيلة  
وتكون القبيلة اساس المجتمع الجاهلي • وبعد افراد القوم الواحد انقسم  
ابناء دم واحد ويخضعون لرئيس واحد وهو ابن اعضاء القوم (17) •

ويكون بين القبائل وافخاذها أو بطونها أو عائلها عصبية النسب  
نجمها بعضها على بعض ، الاقرب فالاقرب الى الابد فالابد فتجتمع الفصيلتان  
من الفخذ الواحد على فخذ آخر ولو كانوا جميعاً من بطن واحد وتجمع  
البطنان من عمارة واحدة على عمارة أخرى ولو كانوا جميعاً من قبيلة  
واحدة (18) •

والاصل في العصبية عند العرب الابوة او الاتساب الى الاب على ان  
الامومة كان لها شأن كبير عندهم وكثيراً ما كانت الزوجة او المصاهرة سبباً  
كبيراً للعصبية ليس ذلك لعلو منزلة المرأة على الاجمال وانما الفضل فيه  
للأمومة فان المرأة كانت لا تزال محتقرة حتى تصير اما فتعلوا منزلتها وتشتد  
غري الاتحاد بها • فالرجل منهم يفضل امه على امرأته لان الام في اعتقاده ابقى  
له من امرأته 19 •

وكان لكل قبيلة مجلس من شيوخها يرأسه شيخ يختارونه من بينهم  
وكانوا يسمونه بالرئيس أو الشيخ أو الامير أو السيد وكانوا يشترطون في  
اختياره ان يكون من اشراف رجال القبيلة واشدهم عصبية واكثرهم مالا  
واكبرهم سناً واعظمهم ثروة كذلك من الضروري ان تتوفر فيه صفات  
محمودة كالسخاء والبيان والحلم والحكمة والشجاعة (20) وكان على  
الشيخ ان يعين الضعفاء ويفتح بيته للزلاء والاضيفاء ويدفع الديات من  
فقرائه قبيلته وله امتيازات مثل اخذ ربع الغنمة والصفايا ( اي ما يصطفيه شيخ  
القبيلة من الغنائم قبل ان يجري القسمة ) والحكم ( اي امارة الجند )



والنشيطة ( اي ما اصيب من المال قبل اللقاء ) والموصول ( ما لا يقبل القسمة  
من مال الغنية ) (21) •

وللقبيلة توابع هي ما يلي :

- 1 - الحلف : اي ارتباط قبيلتين لا عن طريق النسب بل يخضع لشروط منها  
ان يكون الحليف اميراً لا يستطيع فداء نفسه فيسمونه بسمه تلك  
القبيلة فيعد حليفاً لها والحليف يرث من القبيلة كما يرث الصريح من  
ابنائها اما اذا قتل فديته نصف دية الصريح (22) •
- 2 - الاستلحاق وهو ان يدعى الرجل رجلاً يلحقه بنسبة وقد يكون عبداً  
او اسيراً او مولى فيسميه مولاه وينسبه اليه (23) •
- 3 - الخلع اي ضد الاستلحاق فكان الرجل اذا ساء امر من ابنه سواء كان  
صريحاً او عبداً خلعه اي فاه عن نفسه فيتخلص من تبعه ما قد يرتكبه  
الولد من المكروه (24) •

بعد هذا العرض المفصل للنظام القبلي نستطيع القول بانه ما لا شك  
فيه ان المرحلة الجاهلية تمثل المرحلة التاريخية التطورية الاساسية لبناء المجتمع  
العربي الحالي الذي كانت فيه القبيلة تمثل تنظيمًا اجتماعيًا غير رسميًا  
(Informal Organization) سواء كان في القرى أو المدن وكان النسب  
القبلي يمثل العمود الفقري او الهيكل التدريجي لابناء القبيلة الذي يقع عليه  
مراكزهم الاجتماعية • وتربط اجزاء العمود الفقري علائق رحبية قراية  
( ليست رسمية مكتوبة على شكل دستور او قانون وتمثل السطحية في  
الارتباط ) كذلك تربط هذه العلائق اجزاء العمود الفقري باطراف القبيلة  
وفروعها فمكانة الفرد الاجتماعية تكون مثبتة على احدى فقرات هذا العمود  
ومحدد مسبقاً بواسطة اعراف القبيلة ونواميسها الاجتماعية التي لا تقبل نقل  
المكانة الاجتماعية عمودياً بل افقياً على عمودها الفقري •

اضافة الى ما تقدم ، كان الانتماء الاجتماعي عند الفرد العربي امر  
 ضروري وكانت المماثلة الاجتماعية مع اعراف وقيم ونواميس القبيلة في السلوك  
 والتكبر جزء من متطلبات الحياة القبلية الاساسية لدرجة ان الانتماء والمماثلة  
 الاجتماعية كانا سلاخ قنوت ربط الفرد بمجتمعه والخروج عنهما يعني عدم  
 القدرة على مواصلة العيش في المجتمع . فاذا حدث ان طرد احد ابناء القبيلة  
 من قبيلته فان ذلك يكون اقصى انواع العقاب الاجتماعي لانه فصل من ارتباطه  
 اعنوي ويصعب عليه او يكون في عداد المستحيل اعادة ارتباطه بنفس القبيلة  
 فسا بعد او حتى ارتباطه بقبيلة اخرى ، وبالتالي يتحول هذا الفرد المطرود  
 الى مسلول او قاطع طريق او موالي الى احدى القبائل الاخرى في الجزيرة  
 العربية ولا تكون له مكانة اجتماعية مرموقة في تلك القبيلة بسبب موالته لها  
 والتي تكون عادة اقل شأنا من مكانة ابن القبيلة الاصلي .

#### النظام الشخصاني :

ساعت المؤثرات الاسرية والنسبية والقبيلة نمطاً شخصانياً للفرد العربي  
 في عصر الجاهلية تتم بالصفات التالية :

- ١ - استقلالية : اي عدم التقيد بأي شيء خارج اطار النظام القبلي وظهرت  
 هذه الصفة بسبب حرية العيش في الصحراء .
- ٢ - مخلصه قبياً : حيث يصل ولاء الفرد العربي لقبيلته الى درجة التضحية  
 في سبيل مكانته الاجتماعية وعزها وكرامتها وظهرت هذه الصفة من  
 خلال تربيته القبلية واتساقه النسبي .
- ٣ - رقيق الشعور وسريع التأثر بكلام الآخرين وذلك لأن الفرد العربي  
 الجاهلي كان ابن خيال وذا قس حساسة بقيمة فتؤثر في مشاعره الكلمة  
 فقد يبذل حياته في سبيل كلمة يقولها او فرارا من كلمة يسمعا لذلك  
 كثرت في انجسع العربي الجاهلي ضروب المفاخرة والمباهاة في المواسم  
 والاندية 25 .

د - ديمقراطية : ولد العربي في مهاد الديمقراطية فترى الواحد منهم يقابل شيخه ويقف معه على قدم المساواة لان المجتمع الذي يعيش فيه قد ساوى بين الجميع وانزلهم منزلة واحدة (26) .

هـ - ارستقراطية : لانها تنظر الى نفسها وكأنها قد جمعت بين بردها أعلى مثل الخليفة والامة العربية في نظره هي افخر الامم وأكثرها بأساً والرجل المتمدن من وجهة نظر الاعرابي المتعالي أقل منه سعادة ودونه بكثير في المرتبة (27) .

و - متفاخرة : حيث يفخر العربي فخرأ لا حد له بنقاء دمه وبفصاحته وشعره وجواده وشرف نسبه (28) .

ز - تعاونية ضمن قيمة القبيلة اي تفيث الضعيف تساعد جارها واصدقائها ومن له علاقة معها .

ر - عدوانية اذا تضررت قيمة القبيلة ، فهي لا تصبر على الاخذ بثأر القبيلة او بها اذا اساء اليها احد او أهنت قبيلتها .

ق - العزة واباء الضيم الذي كان ثمرة من ثمرات الحرية التي عشقها الفرد العربي وارضع لبانها في تلك البيئة الحرة . فقد كان سيد نفسه ولا يرضى الا بما تسنه قبيلته ولا يخضع الا لسلطانها وفيما عدا ذلك تراه لا يعترف بسيادة ولا يقر بسلطان الا ان يقهر ويغلب على امره ولكن هيهات له ان يستكين (29) .

ل - شجاعة : حيث كانت تترخص اغلى ما تملك وهي حياتها في سبيل حرمتها في سبيل الحفاظ على حرمتها وكرامتها ورب كلمة انقت سماعتها جعلتها تسرع الى السلاح (30) .

ك - الجود الجماعي : اي الجود الذي سببته الجماعة والحرص على وحدتها وقوتها ولو ادى ذلك الى ان ينفذ الجواد متاعه وامواله في سبيل امن

الجماعة وسلامة ارواحها . فالفرد لا ينظر الى نفسه والى خاصيته بقدر ما ينظر الى الجماعة التي ينتسب اليها . فهناك تجاوب بين الفرد والجماعة فالجماعة تصون افرادها والافراد يسرعون الى نجدة الجماعة عند الحاجة (31) .

نستج ما تقدم ان طبيعة الحياة البدوية المتفاعلة مع الظروف المناخية القاسية والحياة الاجتماعية الجممية القائمة على الضروريات لا الكماليات والذوبان في النظام القبلي خلقت اعرافاً شخصانية متميزة منها الفردية لا التفرد اي الاستقلال الشخصي للفرد ولا الانزعال والافتصال الاجتماعي عن المجتمع البدوي الصحراوي ، فهو اجتماعي يحكم الاعراف القبلية التي تجاوب معها لكي يحصل على اتمائه النسبي ومكانة اجتماعية مرموقة وقد خلقت حياة المجتمع البدوي رقة في احساس وشعور افرادها وبالوقت نفسه خلقت له شخصية جريئة شجاعة تحمي نفسها وتدافع عنها ، اضافة الى ذلك فان قيام الحياة الصحراوية على الضروريات لا الكماليات صاغت فيه شخصية تعاونية ديمقراطية وبالوقت نفسه شخصية مستقلة . هذه الصفات الشخصية ما هي الا انعكاس للبيئة الصحراوية وطريقة العيش البدوية وطبيعة النظام القبلي .

وقد نستطيع ان نسمي هذه الصفات بالشخصانية العرفية لا النمطية لانه اذا لم يتصف البدوي الصحراوي ببثل هذه الصفات لا تكون شخصيته ماثلة لشخصية القبيلة وبالتالي لا يستطيع الحصول على مكانة اجتماعية مرموقة وهذه في نظر البدوي اهم واغلى هدف ومطلب ينبغي في حياته القبلية . فهي صفات شخصانية تابعة من اعراف القبيلة ونواميسها وقيمتها اكثر من اي شيء آخر .

## النظام الطبقي :

لا يخلو مجتمع من تدرج اجتماعي يضع عليه افراده مراتب محددة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وعلمياً فالنجم العربي في العصر الجاهلي كان متدرجاً كالآتي الملوك وهم يحتلون اعلى مرتبة اجتماعية وغير الملوك من اهل الحواضر والقرى يستهنون الزراعة وتربية الماشية والتجارة وهناك فئة ثالثة يعيشون في الصحاري معتمدين في عيشتهم على رعي الابل ومنتجين منابت الرعي (32) •

اما طبقات المجتمع فقد كانت كالآتي :

أ - طبقة القبيل ( جمهور ابناء القبيلة الصحراء ) يرتبط ابناءؤها برابطة الدم متضامنين عضواً وميكانيكياً مع مصير القبيلة وتكون شخصياتهم مذابة ومنصهرة في شخصية القبيلة وتكون وسائل الضغط الاجتماعية قوية وقاسية عليهم ويمثلون لها دون مقاومة •

ب - طبقة الموالي ( الذين اندمجوا في القبيلة عن طريق الحلف او الجوار ) وفي هذه الطبقة يدخل الحلفاء الذين خلعتهم قبائلهم وفصلتهم عنها وتبرأت منهم لاعمال ارتكبوها ثم دخلوا في قبيلة اخرى على اساس الموالات بالجوار وكان يدخل في طبقة الموالي العتقاء وكانوا في الاصل عبيداً ثم اعتقوا •

ج - طبقة الرقيق وهي طبقة كبيرة ويكونوا اما من البيض او السود ومعظمهم يشتري من الاسواق وبعضهم يجلب من اسرى الحروب وتكون هذه الطبقة محرومة من الامتيازات ومثقلة بالواجبات نحو ساداتها وكان يوكل اليها بالاعمال التي يافى العربي القيام بها مثل الرعي والحدادة والحجامة والنجارة وكان في امكان الرقيق الانعتاق اذا قام بعمل فارق او ادى خدمة عظيمة لسيده تبرر عتقه وتحريره (33) •

نلاحظ على هذا النظام الطبقي انه جاء انعكاساً للنظام القبلي وهذا يعني ان النظام الطبقي لم يكن سائداً قبل وجود النظام القبلي بل احدثه تطور النظام القبلي داخل المجتمع العربي في الجزيرة العربية ابان العصر الجاهلي .

**النظام الديني :**

من طبيعة التفكير الديني عند الانسان ( سواء كان وثنياً أو سماوياً ) البحث عن اليقين في الطبيعة واسباب وجود الانسان ومعرفة اسرار الحياة الغامضة ( بالنسبة له ) التي تحيط به . فلم يستطع ( الانسان ) ادراكها مباشرة بل تأثر بطروف الحياة الاجتماعية والطبيعية التي تحيط به . فقد خضع لعدة رموز معينة اعطاها صفة القدسية للتبرك بها أو لحمايته من اخطار الطبيعة لخوفه منها ولانها مصدر رزقة في الزراعة ، كذلك لحمايته من شروخ ابناء جنسه . يوضح الاستاذ بك الشيخ محمد الخضري مفهوم الخضوع للمعبود الذي ارجعه لاحد امرين : الاول يشير الى اعتراف الانسان بقوة المعبود وعظمته سلطانه ، فهو يخضع له رغبة من عنده ورهبة من شروخه لذلك نراه يهرع اليه عندما يلاقي مصيبة . والثاني شعوره بان المعبود ذو نفس كبيرة لما جرى على يديه من عظام الأمور فهو يتخيل ان تلك القوة التي بها تغلب على المصاعب لم تكن الا نتيجة مساعدة مخصوصة من الاله القادر على كل شيء لانه يحبه حياً جماً فترى العابد الخاضع يجعل هذا وسيلة في عبادته يرجو بها رضا من خلق العالم الاكبر فان كان حياً فهو الوسيلة وان كان ميتاً قام قبره مقامه أو جعله صورة تمثله وقد تكون من حجر أو نحاس وتعطي هذه الصورة من الخضوع ما كان لصاحبها في حياته . وقد يكون التعظيم لحيوان من الحيوانات النافعة أو الضارة أو لجماذ نافع أو ضار لان القوة التي اعطي لها بها ضرر ونفع اثر من آثار الخالق الاكبر وقد يصور ذلك الحيوان أو يمثل خالق القوى ويسمون التمثال الذي على الصورة انسان من حجر أو فضة أو ذهب صنما ويسمون الحجر النفل من الصفة وثناً (34) . وبشكل عام

يقول محمد كرد علي « كانت اديان العرب متشعبة بحسب الممالك التي يجاورونها وهم الاراضي التي يتجمعونها وهم في اديانهم على صنعتين الحمس والحلة ، فاما الحمس فقريش كلها واما الحلة فخزاعة لزولها مكة ومجاورتها قریشا وكانوا يشددون على انفسهم في دينهم فاذا نسكوا لم يستلوا سناً ولا يجزون شعراً ولا ظفراً ولا يمسون النساء ولا الطيب ولا يأكلون لحماً . اما الحلة فكافوا على العكس من ذلك ينعمون بالطيبات كلها لا يبالون ما صنعوا . ثم دخل قوم في دين اليهود وآخر من النصرانية وآخر من الصابئة وكان من العرب صنف اعترفوا بالخالق وانكروا البعث وصنف عبدوا الاصنام واصنامهم مختصة بالقبائل ومنهم من عبد الجن ومنهم من عبد الملائكة (35) .

واذا نظرنا الى المجتمع العربي في الجاهلية نجده قد مر بعدة مراحل دينية هي ما يلي :

١ - المرحلة الوثنية .

ب - مرحلة تقديس المظاهر الطبيعية .

ج - مرحلة تأثير الاديان السماوية ( غير اسلامية ) .

د - مرحلة التوحيد ( الحنفية ) .

٢ - المرحلة الوثنية :

كانت عبادة الاصنام منتشرة بين العرب انتشاراً واسعاً وقد صوروها او نحتوها رمزاً لالهتهم وقد يرون في بعض الاحجار والاشجار والآبار ما يرمز اليهم (36) وفرقوا بين الصنم والوثن . فالصنم يكون غالباً نثلاً اما الوثن فيكون غالباً حجراً وقد يسمى الصنم بالوثن (37) ، وكان عندهم طقوس كثيرة في نذورهم وقرايبتهم وايضاً كانت هناك شعائر وطقوس كثيرة في الحج نفسه لعل اهمها التلبية وجعلوا للحج اربعة اشهر معلومات سموها الاشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم . وكان الحج الى مكة في ثلثها

وكانت هذه الاشهر حراماً عندهم فلا يستباح دم ولا تشب حروب الا ما كان في حرب الفجار وعدت انتهاكاً عظيماً لحرمان البيت وكانت هناك جماعات تقوم على سدانة بيوتهم المقدسة ويسموها بالحجابة (38) . وكان لاهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه فاذا اراد احدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله ان يتمسح به واذا قدم من سفره كان اول ما يصنع اذا دخل منزله ان يتمسح به ايضا (39) . الا ان العرب استهترت في عبادة الاصنام فمنهم من اتخذ بيتاً ومنهم من اتخذ صنماً ولم يقدر عليه ولا على بناء بيت نصب حجراً امام الحرم امام غيره مما استحسنت ثم طاف به كطوافه بالبيت وسموها الانصاب فاذا كانت تماثيل دعوها الاصنام والاوثان وسموا طوافهم الدوار فكان الرجل اذا سافر فنزل منزلاً اخذ اربعة احجاراً فنظر الى احسنها فاتخذها رباً يقدره واذا ارتحل تركه فاذا نزل منزلاً آخر فعل مثل ذلك . فكانوا ينحرون ويذبحون لها ويتربون اليها وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها ويحبونها ويمتدحون اليها وكان الذين يفعلون من ذلك في اسفارهم انسا هو للاقتداء منهم بما يفعلون عندها ولصباة بها (40) .

من المشهور ان العرب وسائر الامم السامية اهل توحيد من فطرتهم واذا عبدوا صنماً فيغلب ان يكون ذلك الصنم دخيلاً عندهم ويصدق ذلك على العرب بنوع خاص متوسطهم بين الامم الوثنية القديمة فقد كانوا في عهد جاهليتهم محاطين بالقرعنة في مصر والفينيقيين في الشام والاشوريين في العراق والاحباش في الحبشة وكانت جزيرتهم طريق الى الهند في التجارة الى مصر والشام وكانوا اذا ذهبوا الى بلد ما يجاورهم للتجارة أو للغزو وراوا اهل ذلك البلد يعبدون صنماً ويعتقدون فيه الكرامة حملوه معهم في رجوعهم ونسبوه في الكعبة او غيرها في مجتمعاتهم واذا مرت بهم قافلة هندية ومعهم صنم يعبدونه في اثناء اسفارهم واعجب العرب اخذوه منهم او اصطنعوا صنماً على امثاله (41) .



وهناك قضية يجب مناقشتها في هذا المقام لاهيتها وهي ان بعض الكتاب  
الغربيين يعتبرون مجتمع الجزيرة العربية في العصر الجاهلي كان طوطمياً  
( امثال روبرتسن سميث وجوزيف جاكوبسن وستاد وولكن وكيري وستالي )  
للاشواهد التالية :

أ - ان كثيراً من القبائل العربية كانت تسمى باسماء الحيوان وان آثار هذه  
التسمية قد ورد ذكرها في التوراة .

ب - ان بعض العرب كانوا يعتقدون انهم منحدرون حقيقة من الحيوان  
الذي يتسبون اليه .

ج - تنظيم الطوطم وتقديسه ورفعته الى مقام العبادة واتخاذها آلهة للعشيرة  
د - انهم كانوا يعتقدون ان بعض الحيوانات انما هي رجال مسخت وكانوا  
يحجمون عن أكل بعض الحيوان فلما منهم انها اتأس متكرة .

هـ - انهم كانوا يعتقدون ان الجن شركاء الله وهو يرجع انها الهة قديمة  
مهجورة وكان العرب يظنون ان الجن تظهر في هيئة انسان او وحوش  
مكسوة بشعور طويلة (42) .

ورد عليهم الاستاذ جمعة محمد محمود فيقول ان شروط الطوطمية هي  
ما يلي :

أ - تسمية العشائر باسماء الحيوانات والنباتات .

ب - اعتقاد اعضاء العشيرة في انهم يتون بعلاقة الدم الى ذلك الحيوان او  
انهم منحدرون من ذلك النبات الذي اتخذوه لهم طوطما .

ج - تنظيم للطوطم وتقديسه ورفعته الى مقام العبادة واتخاذها الهة للعشيرة  
ويترتب على ذلك عدم استعمال حيوان الطوطم كطعام عادي .

د - ان تحتوي القبيلة على عدة جماعات لكل منها علاقة خاصة بنوع مختلف  
من الطوطم (43) .

ويرد ايضا الاستاذ جرجي زيدان على ادعاءات سمث فيقول « ان الامتاذ روبرتسن صاحب طوطمية العرب قد اطلع على رأي مكلمبان في طوطمية هنود استراليا وامريكا ولحوصها ورأى لبعض قبائل العرب اسماء حيوانية ووجد النسايبين مختلفين في اصول بعض القبائل فتبادر الى ذهنه انها بقايا الطوطم (44) »

اضافة الى ذلك فان بعض قبائل العرب كانت تعبد الاله على شكل حيوان مثل عبادة سائر الامم الوثنية القديمة في مصر واشور وفينيقية مما كانوا يعبدون اصناما يمثلون بها القوى العلوية لانها تعبد حيواناً خاصاً تقديسه وتجتب اذاه وتمتد انه جدّها كما يفعل اصحاب الطوطم فبنوا اسداً مثلاً يسمون باسم الاسد ولكنهم لا يعتقدون انه جدّهم ولا يقصدون الاسد او يعبدهونه واذا عرض لهم الاسد قتلوه (45) »

علاوة على ما تقدم يضيف جرجي زيدان فيقول ان تسمية القبيلة باسم حيوان لا يعني بان القبائل العربية كانت طوطمية وان التلقب بالحيوان كان شائعاً عند العرب قبل الاسلام (46) وان العرب كانوا يسموا باسماء الحيوان لارهاب اعدائهم (47) »

نستنتج مما تقدم ان عبادة الاصنام عند العرب كانت تمثل النوايت الدينية الدخيلة وليس لها جنور متصلة فيه بل كان متأثراً بديانات الاقوام المجاورة له لذلك لم يلتزم به افراد المجتمع العربي التزاماً صادقاً بل كان مجرد اقتباسات دينية ومحاكاة طقوسية بسبب الفراغ الديني الذي كان العرب يعيشونه . لذلك كانوا يقلدون الاقوام المجاورة لهم التي لها حضارة متقدمة مثل الفراعنة في مصر والصينيين في الشام والاشوريين في العراق والاحباش في الحبشة اضافة الى عدم وجود دين يمر عن حاجاتهم الدينية والاجتماعية وعقليتهم السهلة البسيطة لجأ العرب الى هذا التقليد وبالتالي لم يحترموا هذا الاقتباس الديني بل استهتروا به لادراكهم بعدم جداوته وعدم قدرته على

اشباع حاجتهم الاجتماعية والروحية ولاتهم ( اي العرب ) اهل توحيد كسائر  
الاقوام السامية •

#### ب - مرحلة تقديس المظاهر الطبيعية :

تنقسم هذه المرحلة الى قسمين الاولى عندما عبد العرب المظاهر الطبيعية بسبب عجزهم عن تفسيرها وخوفهم منها ومحاولتهم للاستفادة منها • فندعوا الشمس والقمر والنجوم والزهرة الا أنه لم يكن تقديسهم لهذه المظاهر الطبيعية وعبادتهم لها على انها تمثل ارباباً ولكن شعورهم نحوها لم يكن يمدو الاجلال • كما ان الاساطير التي نسجوها حول النصب تدل صراحة على انه لم يعبدوا الوثن معتقدين بانه خالق البشر والكائنات لانهم تارة يستقسمون عنده وتارة اخرى يسبونه ومرة ثالثة ياكلونه في وقت الشدة (48) المرحلة الثانية هي تأثر العرب بالحضارات المجاورة لهم كالبابلية والرومانية واليمنية ( وكان ذلك في القرن السادس قبل الميلاد ) التي كانت تعبد الاوثان وتقديس المظاهر الطبيعية بشكل مجمل وأتذك بأن العرب يتصورون بأن هذه المظاهر تمثل ارباباً (49) فالوثنية اليمنية تأثرت بوثنية بلاد الرافدين • وان عبادة النجوم والكواكب كان مصدرها الصابئة وبقايا الكلدانيين وعن اهل اليمن اخذ عرب الشمال عبادة الكواكب وقوامها ثالوث كوكبي هو القمر والشمس والزهرة (50) اما الوثنية العربية الشمالية فكانت صورة تقليدية للوثنية البابلية ومما يدل على تأثر العرب بكلدة واشور تقديسهم الليلي على الايام لان شهورهم مبنية على مسيرة القمر مقيدة بحركاته وهو ما يتفق ونظرة الكلدان ويختلف مع نظرة الروم والفرس (51) لقد كان البدوي لا يكثر كثيراً للذوايق الروحية بل كان يقف منها موقف الحيطة وكان في ممارستها للطقوس الدينية انما ينساق وراء القصور الذاتي لقبيلته وكان يملئ عليه ذلك احترامه الموروث لتقاليدها (52) ففي البداية عبدت القبيلة الاوثان لتأثرها بالديانات المحيطة بجمعها وبعد ان اصبح ( مجتمع الجزيرة العربية ) رعوي

عبد القمر لانه كانت معتقداته متركزة حول القمر الذي كان يرمى في ضوءه قطعاًه ونظم حياته ويكتشف ماء الابخرة ويقطر الندى الصالح على المراعي ويجعل نما النبات امراً مكناً . بعدها انتقل الى المرحلة الزراعية فعبد الشمس لانه عقد صلة بين اشعه الشمس المانحة الحياة ونمي المزروعات (33) بيد ان الاستاذ احمد رحيم هبو يقول : « لم يعرف عن عرب الشمال انهم كانوا يعبدون الكواكب كمعبادة اشقاقهم عرب اليمن ، في الدويلات ( المعينة والحضرمية والسبئية ) الذين كانوا يعبدون الثالث المقدس المؤلف من القمر والشمس والزهرة ، تلك الكواكب التي اعتبروها اسرة لهيمنة واحدة يمثل القمر فيها الاب والشمس الام وعشتار الابن بينما لا نجد عند عرب الشمال وتقصد هنا عرب الحجاز والعرب المقيمين داخل شبه الجزيرة اي اثر لهذه العقيدة والسبب في ذلك مرده الى اختلاف طبيعة الحياة عند عرب الشمال عن عرب الجنوب اختلاف الحياة البدوية عن الحياة الزراعية المدينية وما يؤكد ذلك تقديم القمر عند اليمنيين وجعله الاله الرئيس عندهم لما للقمر من تأثير وتغوذ في نفوس البشر واعمالهم فهو سير التجار واصحاب الاعمال بعد حر شديد تبعه اشعة الشمس المحرقة (34) »

يتضح مما تقدم ان تاريخ مجتمع الجزيرة العربية في العصر الجاهلي قد تأثر بالاقوام المجاورة له قد استمر ولم ينقطع انما تحول من عبادة الاوثان الى عبادة المظاهر الطبيعية وهذا يرجع الى فقدان دين يعبر عن حاجاته الروحية وعقليته البدوية . وعلى الرغم من ذلك فلم تصل هذه المبادات عندهم الى درجة الارباب الخالقة للكون والبشر بل ظلت محصورة في علاقة البشر بالرب فاقبسوا واستعاروا مما وجدوه من هذه العلاقة عند الاقوام المتقدمة اكثر منهم والتي كانت تجاورهم الا انهم في نهاية الامر لم يقدرها هضم أو استيعاب هذه الاقتباسات التي لم تمثل بيئتهم وعقليتهم وطموحهم السابق بالتوحيد الالهي .

#### ج - مرحلة الاديان السماوية ( اليهودية والمسيحية ) :

يقول الاستاذ هـو « انتشرت في بلاد اليمن بوجه خاص الديانة اليهودية عن طريق اتصال ملوك حمير بيهود يثرب ومن المعروف ان جماعات يهودية كثيرة هاجرت الى بلاد العرب الشمالية والحجاز بعد ان دمر الرومان اورشليم عام 70 ميلادي . واستقرت هذه الجماعات في يثرب وخيبر ووادي القرى وفدك وتيما ، وعلى الرغم من اختلاط اليهود بالعرب وتعايشهم معهم واحتكاكهم لبعض الحرف والصناعات وعلى الرغم ايضا من تعريمهم بحكم مجاورتهم للعرب واحتكاكهم بهم فانهم لم يتجسوا في نشر اليهودية بين العرب ويرجع ذلك الى عدة اسباب منها عدم هتمامهم بالتبشير بدنيهم اعتقاداً منهم بأنهم شعب الله المختار وأن سواهم من الشعوب غير جديرة بذلك ومنها احتقار العرب لهم باعتبارهم عملاء للفرس في اليمن ولما عرفوا به من صفات ذميمة كالتفاف على جمع المال ونقض العهود والعدر ومنها ان شعائر اليهودية المعقدة نعت العرب من التقيد بها » (55) اما الديانة المسيحية فيزيد الاستاذ هـو فيقول « فقد انتشرت اكثر من اليهودية في مجتمع الجزيرة العربية آنذاك وذلك يرجع الى التأثير الذي مارسه ثلاثة مراكز مسيحية مجاورة لبلاد العرب هي سوريا في الشمال الغربي والعراق في الشمال الشرقي والحبشة في الغرب عن طريق البحر الاحمر وفي الجنوب عن طريق اليمن » (56) .

#### د - مرحلة التوحيد ( الخنفية ) :

يضيف الاستاذ هـو الى ما تقدم فيقول « ظهر قبل الاسلام حركة جديدة اصحابها جماعة من عقلاء العرب سمت نفوسهم من عبادة الاوثان ولم يتجسوا الى اليهودية والمسيحية وانما قالوا بوحداية الله ويعرف هؤلاء بالاحناف ( وهي جمع لحنيف صفة ابراهيم عليه السلام ) ولم تستهدف هذه الحركة ديناً جديداً كاليهودية والنصرانية وانما كانت مجردة حركة دينية .

وقد كان معظم افراد هذه الحركة نساكا تشككوا في عبادة الاصنام وساحوا في الارض بحثاً عن الدين الصحيح دين ابراهيم فزهدوا في المجتمعات الوثنية واعتزلوا عن اناس في كهوف للتأمل والمبادة والصلاة واعتقدوا بوحداية الله خالصة كالوحداية التي نادى بها ابراهيم دون ان يشركوا فيها ولقد كان لهذه الافكار اعظم الاثر في تقويض الوثنية في شبه الجزيرة العربية فاخذت الديانة الوثنية تتداعى امام هذه الافكار ولهذا السبب كثر اخفار الالهة قبل الاسلام ولقد كان للحنيفة اثر واضح في اعداد العرب قبيل الاسلام لنتقله وفي اضعاف المثل الدينية الجاهلية والميل الى ترك الوثنية ونبذها والاتجاه نحو التوحيد (57) •

ويقول الاستاذ غلوب « ان العرب رجال عمليين لا يعني التفكير الادراكي لهم شيئاً كثيراً وكانت عقريتهم تمثل في الفعل لا في القول وفي العمل لا في الخيال • وبينما كان الاغريق غارقين في محاولاتهم لتعريف طبيعة الله كان العرب اكثر اهتماماً بمعرفة ما يريدهم الله ان يفعلوا وكانت اليهودية والمسيحية في الواقع دياتين عمليتين في البداية تعنيان بالطريقة التي يطبع فيها الانسان ارادة الله وذلك لان كلتا الديانتين نشأتا بين القبائل السامية والفلاحين الذين يمتون الى اصل واحد مع العرب ولكن المسيحية لم تصل الى العرب عن طريق اليهود الذين طردهم تيتوس الروماني من القدس عام 70 للميلاد » (58) •

نلاحظ على هذه المراحل الاربعة التي مرّ بها مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام انها كانت متسلسلة تعكس تطور الممارسات الدينية واثار الاحتكاكات الخارجية ووجود الفراغ الديني داخل مجتمع الجزيرة وسيادة النظام القبلي وامتصاصه لجميع خواص النظم الاجتماعية الاخرى ورفده بكل طاقات نظامه لهم ، الا أن ظل مجتمع الجزيرة يعاني من القراع الديني يعبر عن حاجاته الروحية وعقلية ومعيشته البسيطة وفي ظل هذه الظروف ظهر

فراغا سياسياً في منتصف القرن الخامس لليلاد مما كون مملكة قبلية في وسط الجزيرة نتيجة اجتماع عدة قبائل يمانية بزعامه رئيس واحد وهي مملكة كندة وكانت تلك المحاولة تعكس احساساً بالفراغ السياسي في الجزيرة لا سيما وان دول الجنوب قد اتهارت انما قوى انبيزيطين والاحباش والفرس ودول السال وقد اندحرت متلاحقة ووضعت تحت الحماية نتيجة ضسوح وتنافس الامبراطوريتين ( الفارسية والبيزنطية ) ان تلك المحاولة فدت ضلت وعاد الاحساس بالفراغ المذكور يشند من جديد ويبحث عن سلطة يسلؤه بها + (59) اضافة الى ذلك فقد زاد الاحتكاك القبلي في الاسواق التجارية محاولة تقارباً في الشعور العام حول الفراغ الديني والسياسي ولعب عامل التأكيد على توحيد اللهجات العربية المحلية وتكون لغة العربية اساساً للتخاطب وقد تم ذلك وكانت هذه المحاولة بداية لحركة توحيد الجزيرة العربية + جميع هذه العوامل مهدت لمجتمع الجزيرة العربية قسماً واجتماعياً وديناً وسياسياً واقتصادياً لتقبل صورة بديلة تخرجهم من مأزقهم السياسية والدينية والاقتصادية وفي ظل هذه الظروف ظهرت الدعوة الاسلامية . وانتشرت (60) +

اذن من الثوابت الاجتماعية ان العربي في الجزيرة العربية ( قبل الاسلام ) كان موحداً مؤمناً بوحداية الاله الا انه هناك ظروف ( داخلية وخارجية ) جعلته يتذبذب بدون ايمان صادق في تحديد موقفه من الدين لذلك وجدناه ينتقل من دين الى آخر ومن عبادة الى اخرى وعلى الرغم من هيمنة النظام القبلي على جميع شرائح مجتمع الجزيرة وعلى كافة نظم النبوية وجدناه قد انساق وراء هذا التذبذب واصبح لكل قبيلة صنم يختلف عن القبيلة الاخرى ولما بقت الحالة على هذا المنوال اصبح هناك فراغ ديني عمل ( هذا الفراغ ) على احداث فراغ سياسي بحيث اصبحت الحاجة الاساسية الملحة عند المجتمع هو كيف يمكن املاء هذين الفراغين بعدما عجز النظام القبلي عن معالجته وملئه +

## النظام التجاري :

لم تكن هناك قاعدة تجارية ثابتة مستخدمة للبيع والشراء في اسواق المجتمع الجاهلي انما كانت قائمة على المماحكة والمشاطرة بين البائع والمشتري وهذه الحالة تمثل احداً اوجه المجتمعات غير الرسمية مما جعله يتكرر نظاماً لا يثأر بالمعاملات انقراية ولا بالقيمة المالية او الكلفة وهي كما يلي :-

٢ - الرمي بالحصاة ( أو بألقاء الحجارة ) وهو ان يقول احد المتبايعين للآخر ارم هذه الحصاة فلي ابي ثوب وقمت فهو لك بدرهم » او ان يقول البائع اذا رميت هذا الثوب بالحصاة فهو مبيع منك بكذا فيجمله الرمي بالحصاة نفسه يما او يقول البائع بعتك في الارض الى حيث تنتهي حصاتك او ان يبيعه سلعة ويقصص على كف من حصى ويقول « الي بكل حصاة درهم » (61) •

ب - المنابذة وهي ان تقول انبذ الى الثوب او انبذه اليك وقد وجب البيع بكذا وكذا فيكون النبذ ايذاً بالبائع وقطعاً للخيار أو أن يرمي الرجل الى الرجل ثوبه وينبذ الآخر اليه ثوبه ولم ينظر واحد منها الى ثوب صاحبه فيكون ذلك بيهما (62) •

ج - الملامسة : وهي ان يأتي البائع بثوب مطوي او في ظلمة فيلمسه المستلم فيقول له صاحب الثوب بعتك بكذا بشرط ان يقوم المسك مقام نظرك ولا خيار لك اذا رايت فلا يقبل المشتري الثوب لا ليلاً ولا نهاراً (63) • وكانت الملامسة تصاحبها المهمة ( في سوق المشقر ) الملامسة ( الايباء ) حيث يؤمن بعضهم الى بعض فيتبايعون ولا يتكلمون حتى يتراضوا ايباءً واما المهمة فكيلا يحلف احدهم على كذب ان زعم المشتري انه قد بدأ له (64) •

د - المعاومة اي بيع السنين وهو ان يبيع ثمر الشجرة عامين او ثلاثة او اكثر (65) •



هـ - المزينة وهو بيع الرطب في رؤس النخل بالتمر كيلاً وكذا كل ثمر يبيع على شجر بشره كيلاً (66) •

و - المحاقلة : اي يبيع الزرع القائم بالحب كيلاً (67) •

ز - المخابرة : اي يبيع نسبة معينة من انتاج الارض •

ر - جبل الحبله : اي يبيع ما تحمله الحيوانات في جبلها اي يبيع ما في بطن الحيوان من جنين ويبيع ما سوف يحمله هذا الجنين مستقبلاً •

اما انواع البيع فهناك عدة انواع هي ما يلي :

- 1 - البيع المطلق ان كان يبيع العين بالثمن •
- 2 - المقايضة ان كان عيناً بعين •
- 3 - السلم : ان كان يبيع الدين بالعين •
- 4 - الصرف : ان كان يبيع الثمن بالثمن •
- 5 - المراجعة : ان كان البيع بالثمن مع زيادة •
- 6 - التوالية : ان لم يكن البيع مع زيادة •
- 7 - الوضعية : ان كان البيع بالتقصان •
- 8 - اللازم : ان كان البيع تاماً •
- 9 - غير اللازم : ان كان البيع بالخيار (68) •

ولما كان النقد قليلاً في تلك المهود في جزيرة العرب وبين الاعراب خاصة كانت طريقة المقايضة هي الطريقة النسيئة ( اي مبادلة حاجة او مادة بمادة اخرى ) اما الاتجار مع اسواق العراق وبلاد الشام فقد كانت تجري بطريقتين ( المقايضة او النقد ) وكان العرب يبيعون بالنقد لحاجتهم اليه ويهتمون بالذهب منه خاصة ولا يعطون منه هذه الاسواق الا في القليل عند الضرورات (69) • وقد استعمل اهل العربية الجنوبية النقود في معاملاتهم ، استعملوا نقوداً سكنت من الذهب ونقوداً سكنت من الفضة واخرى سكنت من النحاس ومن معادن

اخرى . وقد عثر على نماذج من هذه الانواع كما استعملوا نقودا اجنبية ايضا وصلت اليهم بتعاملهم مع الاسواق الاجنبية اكثرها يونانية او رومانية (70) .

#### النظام السياسي :

لم يكن عرب البادية يعرفون تنظيما سياسيا متكامل الجوانب، ومرد ذلك الى الروح الفردية التي يتصف بها البدوي والاخلاص لمصلحة القبيلة التي ينسب اليها . فالقبيلة هي اسرته الكبيرة والعصية القبلية هي الرابطة التي تنسده الى غيره من بني الانسان ومعنى هذا ان وطنية البدوي انما هي وطنية قبلية لا وطنية شعبية (71) . ولم يكن شيخ القبيلة يحكم القبيلة حكما فرديا منطلقا انما كان يستعين بمجلس القبيلة الذي يضم زعماء القبيلة ورجالها لكبار زعماء البطون والافخاذ ومن ذوي الراي من افراد القبيلة . وكان لهذا المجلس صفة استشارية وسلطة ادية يستمد منها الشيخ سلطته التنفيذية فكان يجتمع كلما دعت الضرورة الى الاجتماع (72) . ونظرا لمخاوف الصحراء ونسوة ظروف العيش فيها كان الحي مضطرا ان يعمل كجماعة واحدة فكان الرجال متساوين في الحقوق والواجبات وكان اقدس واجب على الجماعة نحو الفرد مطالبها بدمه فهي التي تثار له اذا قتل وتدفع عنه الدية اذا قتل وتستجيب لتجدها اذا استغاث (73) لقد كانت الجزيرة العربية ( في الجاهلية ) تمثل في مستهل القرن السابع للميلاد مركزا في السياسات العالمية وموضع التنازع آنذاك بين الامبراطورية البيزنطية الرومانية الاغريقية والفرس وكانت اعالي دجلة والفرات تمثل بصورة عامة الحدود الفاصلة بين الكتلتين . وكان العرب يسكنون على مقربة منهما الى الجنوب وعلى اتصال مباشر بالكتلتين . وكانت الجزيرة والفرقة تسودان العرب آنذاك وكان هؤلاء لا يحاولون الافادة من التنافس القائم بين الدولتين الكبيرتين بينما يسعون هم الى البقاء على الحياد (74) وكانت اهمية الجزيرة العربية وهودها آنذاك مستمدتين من موقعها

الجغرافي كماصل بين المحيط الهندي وجنوب آسيا وبين البحر الأبيض المتوسط وأوروبا وكانت التجارة مع الشرق لا تقل في أهميتها بالنسبة إلى الامبراطورية البيزنطية في القرنين السادس والسابع ميلادي (751) وقد احتفظت اندولتان بيزنطية وفارس بدولتين عربيتين تابعتين لها لحماية جناحيهما الجنوبيين المكتوفين ، ففي الغرب كان ملوك القساسنة حلفاء للامبراطورية البيزنطية بينما كان ملوك اللخمين العرب على الفرات يتولون حماية الجناح الجنوبي لامبراطورية الفرس وكان امراء الاسرتين العربيتين يحتلون منزلة رفيعة في الامبراطوريتين اللتين يتبعونهما (76) .

#### النظام القانوني :

كان نظام المجتمع الجاهلي مبنياً على قانون الصحراء او قانون الثأر والقصاص والدفاع عن النفس وهذا القانون قائم على مبدئين هما ما يلي :

١ - ان علاقة الدم هي العلاقة الوحيدة التي تربط بين افراد انجي ومن ثم كانت حياة الفرد متعلقة بحياة المجتمع .

ب - ان الواجب المعروض على انجي هو طلب الثأر وانجاد رجاله في القتال والدفع عن الحوزة ومن ثم كانوا جميعاً متساوين في الحقوق والواجبات (77) وقد حدد قانون الصحراء الارث فقد كانت القاعدة اذا مات الرجل ولم يكن له ابناء ورثه بنو عشيرته . اما النساء فلم يكن لهن نصيب مما ترك الرجل بل هن اقمهن كن يعتبرن جزءاً من متاعه وكن يورثن مع ما يورث من سائر متاع الرجل ، فكانت المرأة اذا مات عنها زوجها ولم يكن قد اولدها ورثها اخوه او بعض اقاربه وكانت البنت اذا مات عنها والدها ورثها اقرب الرجال اليها وفي عصر متأخر عدلت تلك القاعدة القديمة وصاريسمح للبنت بان ترث اباهاً بشرط محدود وهو ان لا يكون له ابناء فاذا مات وخلفت احداً من الذكور فلا

ترث شيئاً اما الزوجة فلا حق لها في ميراث زوجها على الاطلاق بل ظلت جزءاً من متاع الرجل يرثها ذوو قرياه (78) •

### النظام اللغوي :

ما لا شك فيه ان اللغة العربية احدى اللغات السامية تكلم بها العرب في جزيرتهم منذ حلها قحطان رأس قبائل اليمن ويسمون في التاريخ بالعرب العاربة لاصلتهم في العربية • تنفرع اللغة العربية الى فرعين ، الفرع العربي وهو لغة العرب الاصلية والفرع المدفاني أو الحجازي وهي لغة بني اسماعيل ولهجة اللعنين وطرق التمييز بها لا يختلفان وانما لخلاف في الفاظ يستعملها الحميريون ولا يستعملها الحجازيون وبالعكس (79) وكان للعرب في توسيع مادة اللغة طرق ثلاث هي :

٢ - تجديد الوضع وكانت القبائل تلجأ اليه احياناً وربما اختلفت مواضعهم فتجيء للمعنى الواحد كلمتان أو أكثر •

ب - التجوز وقد كانوا ينظرون الى الشيء الجديد فيجدون بينه وبين الشيء آخر له اسم عندهم ارتباطاً او تشابهاً فيلقون لفظ الاول على الثاني وهناك نوع آخر من التجوز وهو التعبير باللفظ وارادة ما يلزمه حسبما يتخيلون من هذه الملازمات وهي المسماة في اصطلاح البياتين بالكتابات •

ج - طريق التعريب وهو استعارة اللفظ من لغة أخرى بعد صقله وتهذيبه (80) • ان اركان اللسان العربي اربعة وهي اللغة والنحو والبيان والادب • والا هم فيها هو النحو اذ به يتبين اصول المقاصد بالدلالة فيتعرف الفاعل والمفعول والمبتدأ من الخبر ولولاه لجهل اصل الافادة (81) •

تنتقل الى مرحلة جديدة من تاريخ مجتمع الجزيرة العربية التي ساعدت على تغير علاقة نظم البنية الاجتماعية ، وهي مرحلة الدعوة الاسلامية واتسارها ، فقد ظهرت عوامل عديدة ساعدت على عدم استقرار او المحافظة على طبيعة ونوع ارتباطات انظمة بنية الجزيرة العربية وهي ما يلي :

1 - استقطاع قسم من المجتمع العربي واخضاعه للسيطرة الاجنبية الخارجية فقد كان مجتمع الجزيرة العربية ( قبل نهوض الدعوة الاسلامية ) مستعداً لكبر الانقلابات ، حيث كان يشعر بضرورة الاتحاد لما راوه من تهديد الروم في الشمال وتهديد الفرس في الشرق وتهديد الاحباش في الجنوب وكان قياصرة القسطنطينية يملكون بلاد الحجر العربية ( بطرا ) وكان بلاط طيسفون ( المدائن ) يمارس ضرباً من السيادة في جميع البلاد الواقعة على شواطئ الخليج العربي (82) .

2 - تمزقات داخلية : حيث كان مجتمع الجزيرة العربية متكون من قبائل وعشائر متباغضة ومتعادية بالعنف والانتقام . اي عدم وجود تضامن داخلي .

3 - عدم وجود رباط روحي موحد يعكس الحاجات المعنوية والفعلية والاجتماعية لمجتمع بدوي يعيش في صحراء جدياء .

4 - ارتباط مجتمع مكون من جماعات قبلية متنوعة بتنوع ارتباطاتها الدموية القروية .

5 - ذوبان شخصية الفرد في شخصية القبيلة حيث لم يكن الفرد مستقلاً بشخصيته بل بأسرته الكبيرة ( القبيلة ) التي تعني بتنظيم شؤون حياته الخاصة والعامة المتضمنة جميع الضوابط الاجتماعية والعرفية المدافعة عن حقوقه وامتيازاته التي تخدم مصالح القبيلة بالوقت نفسه .

جميع هذه العوامل المذكورة اعلاه مهدت افراد مجتمع الجزيرة العربية الى تقبل دين جديد يوحد صفوفهم وينقذهم من تمزقاتهم الداخلية ( الاجتماعية والسياسية ) . اضافة الى ذلك ففي هذه الفترة لم تكن مكونات بنية المجتمع متكافئة في مسؤولياتها الاجتماعية وممارساتها الوظيفية ولم يكن هناك انسجام في اهدافها ولا تكافل في اعمالها . فقد كان النظام القبلي ضيق المجال في رؤيته إلا انه كان العنصر الحيوي والمحرك الاساسي للحياة الاجتماعية وكان النظام الديني متذبذباً متأرجحاً بين عدة اتجاهات دينية ( وثنية وكثائية ) وكان النظام السياسي غير قادر على الحركة بنفس الدرجة التي يحركها النظام القبلي بحيث لم يساعد المجتمع العربي على التقدم نحو الامام او مساعدته في تغير قسم من انساقه او انماطه بل كان قسماً من اجزاء المجتمع العربي خاضعاً للسيطرة الاجنبية ( الفارسية أو الرومانية ) والجزء الداخلي منه منفعراً في صراعات مصلحة ذاتية لا تجدى اي قمع للمجتمع العربي العام .

ويعنى أيضاً انه اذا كان النظام المحرك للانظمة الاخرى داخل البنية الواحدة والذي كان اكثرهم حيوية ونشاطاً عندما تنقص قدرته على تغذية باقي الانظمة يؤدي الى توقف الانظمة في امتصاص قوتها ووجود متغيرات خارجية تعيق عملية التغذية والامتصاص يصبح البناء الاجتماعي مؤهلاً للتغير في وضعيته وفعاليته وارتباطاته الداخلية . اضافة الى ذلك تبدأ الانظمة المعتمدة في تغذيتها على ذلك النظام الحيوي والذي ضعف بسبب التمزقات الداخلية نالبحث عن نظام جديد يستطيع ان يغذيها بشكل احسن وافضل ويساعدها على استمرارها في الوجود فينبثق نظام جديد يحل محل النظام السابق الذي كان ينفذها .

وإذا ترجمنا هذا النص على مجتمع الجزيرة العربية في بداية ظهور الدعوة الاسلامية نجد ان بنية المجتمع كانت مركزة على النظام القبلي المتصف بالمجال

الضيق والافق المحدود في تفاعلاته مع المحيط الخارجي على الرغم من هيئته على مناشط النظم الأخرى المرتبط بهم داخل بنية المجتمع . اتبته الى هذه الوضعية الاجتماعية الدين الاسلامي منذ بداية دعوته فعمد الى تفويض النظام الوثني بجميع انساقه وانماطه المتأرجحة و ( جمد ) النظام القبلي الذي كان سائداً في مجتمع الجزيرة العربية ، فساد نظاماً دينياً جديداً لا يرتبط بأي نظام قبلي او عشائري بل بالانسانية جمعاء ، فحول الولاء القبلي الى الولاء الديني . أي وسع دائرة الولاء عند الفرد العربي وهذا العمل الذي بدأ به الدين الاسلامي ادى الى تغير وظائف وعمل ودرجة حركة ونشاط مكونات بنية مجتمع الجزيرة العربية لأنه جمد انشط نظام فيها ( وهو النظام القبلي ) واستبدل النظام الديني وجعل منه نظاماً محركاً ومهيماً على بقية مكونات البنية الاجتماعية كالسياسية والاقتصادية والادارية والقضائية والنفسية عوضاً عن النظام القبلي الذي كان محركاً لجميع انظمة المجتمع العربي .

لقد كانت القبائل العربية متنازعة ومتفرقة بسبب تعصبها لنفسها وذاتها ( أو لاسباب اخرى سياسية واقتصادية ) إلا انها عندما دخلت في الدين الاسلامي ( جمدت ) الحدود القبلية وحلت محلها حدود دينية ذات اطار اوسع من الاولى واختفى ( نسبياً ) التنافس والتصارع القبلي وتلاشت ظاهرة الحسد بين القبائل اي غابت الصراعات الاجتماعية البينية ( بين القبائل ) والضمنية (ضمن القبيلة الواحدة) وحل محلها تضامن عضوي متلازم ، عضوي في وظائفه الاجتماعية مستهدفاً تحقيق اهدافا مشتركة لصالح بنية المجتمع الاسلامي . وهذا الصدد يقول ابن خلدون في ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها في عددها والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق فإن حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لأنّ الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه واهل الدولة التي هم

طالبوها وان كانوا اضماهم فاغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم بل يلبون عليهم ويماجلهم القناء بما فيهم من الترف والذل . وهذا كما وقع للعرب في صدر الاسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين الف في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين الف بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي اربعمائة الف فلم يقف للعرب احد من الجانبين وهزمهم وغلبيهم على ما بايدهم (83) .

ويمكننا ان نضيف الى مقولة ابن خلدون هذه بانه ليس كل دعوة دينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة المصيبة التي كانت لها من عددها لان القبائل العربية كانت قبل الدعوة الاسلامية داخلية في اديان عديدة منها وثنية واخرى كناية ( اليهودية او النصرانية ) الا ان هذا لم يزيدا قوة كما حصل بالنسبة للعرب عندما دخلوا الدين الاسلامي لذا فان هذا النص ينطبق فقط على علاقة الدين الاسلامي بالتعصب القبلي عند العرب ولا يمكن ان نعمم هذا الاستنتاج النظري ( ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة المصيبة على جميع المجتمعات الانسانية وعلى مر الزمن ) ويمكن ان نستخلص المقولة الاتية وهي عندما يظهر نظام ( اجتماعي ) معين يقوم بمنافسة نظام اجتماعي اخر داخل المجتمع وكان النظام الاول يعبر عن آمال وطموح افراد المجتمع بشكل واسع ويحقق حاجات روحية واجتماعية اعظم من الثاني فالنظام الاخير يغتني ( مؤقتا ) ان لم ينضوي تحت النظام الاول وبالتالي تضاعف قوته ( اي قوة النظام الاول ) ويكون هذا المحرك النشيط لباقي الانظمة داخل البنية الاجتماعية وهذه المقولة تساعدنا على طرح فكرة اخرى مبنية على سابقتها وهي الانظمة داخل البنية الاجتماعية لا تتفاعل ولا ترتبط بشكل متساوٍ أو متكافئ، أو متوازن بل بشكل غير متكافئ فالنظام الذي يعبر عن آمال وطموحات اكثر الافراد ويشبع حاجاتهم الروحية والاجتماعية يكون



ذا فعالية أكثر من الانظمة الأخرى او مؤثر بشكل مستمر على بقية الانظمة الأخرى المترابطة معه داخل البيئة الاجتماعية فعندما انضوى النظام القبلي تحت النظام الديني ( الاسلامي ) في مجتمع الجزيرة واصبح نظاماً واحداً اسمه النظام الديني، اثر هذا النظام بسبب قوته المتأتمنة التعبير عن الحاجات الروحية والاجتماعية التي كان يحتاجها المجتمع العربي آنذاك على بقية الانظمة المرتبطة به كالنظام السياسي والاقتصادي والقانوني والاسري وجميعها اصبحت متشربة بتعاليم النظام الديني ( الاسلامي ) ولم يبق اثر لتأثير النظام القبلي الذي كان سائداً في العصر الجاهلي وتباعاً لهذا التأثير الديني اصبحت البيئة الاجتماعية لمجتمع الجزيرة العربية مكتسبة تعاليم اسلامية لا قليلة ذات اطار واسع في التفكير والممارسة وكانت بنيتها قبل الاسلام مكتسبة اعراف قبلية ضيقة في الارتباطات والاهداف .

ويقول المؤرخ حسن ابراهيم حسن « لقد جمع الاسلام قبائل العرب تحت لوائه والف بين قلوبهم وقضي على العصية القبلية الجاهلية فزال الحزازات القديمة والثارات بين القبائل فخفضوا لحكم النبي واوامر القرآن بعد ان كانوا يدينون لرؤساء متفرقين وبذلك قامت في بلاد العرب حكومات مركزية محترمة عزيزة الجانب » (84) واصبحت شخصية الفرد العربي بعد الاسلام ذات صفات متميزة عما قبل فأصبحت متصفة بالصبر والاحتمال وإيثار المصلحة العامة على الخاصة (85) مؤمنة بأن للكون خالقاً تفرد بصمات الكمال وتنزه عن مشابحة خلقه في ذاته وصفاته (86) مؤمنة بالآخرة اي انها تدرك . ان الانسان لم يخلق للفناء وانما خلق للبقاء وان هذه الدنيا مرحلة في الطريق وليست هي نهاية المطاف (87) ومؤمنة بالآخرة وصدق حقائقها وعدم اقام قسمه فيما ليس له به علم ولا تخوض به علم ولا تخوض فيما لا تصل الى معرفته واصبحت غير مادية تكفر بالغيب أو تجحد عالم الروح (88) وتدرك بأنها ليست مهملة ولا متروكة سدى وان للكون رباً يعرف احواله ويقضي فيه بما يريد ويجعل للحياة غاية تصل اليها مقادير يحيط به (89) .

نستنتج مما تقدم ان الشخصية العربية اصبحت ( بتأثير الدين الاسلامي )  
حاملة صفات دينية اسلامية ذات اسس ثابتة وليست متأرجحة بين عبادة  
الاوثان المتعددة ومفتوحة على العالم الخارجي ( اي خارج اطار القبيلة ) وحتى  
خارج اطار الجزيرة العربية وليست مغلقة على نفسها داخل اطار القبيلة ،  
وحركية دينامية تؤمن بالعمل النافع للجميع العام وليس المصلحة الخاصة الفردية  
بعيدة المدى في تفكيرها حول الكون وليست قريبة المدى ، اذن هناك ظروف  
بنوية عملت على هيئة عقلية ونفسية مجتمع الجزيرة العربية للدعوة الاسلامية  
وهي سوء الوضع الاجتماعي والسياسي الذي كان يعيشه افراد المجتمع اضافة  
الى عدم تناغم وظائف مكونات بنيتها بشكل منسجم ومتكامل وليس كما ذكر  
الاستاذ بول ديورانت في كتابه « قصة الحضارة » حيث قال فيه « ان الافكار  
الجديدة لا يقبلها الناس الا اذا كانوا يرجون من ورائها نقما ماديا عاجلا » وان  
محمدا كان يعيش في مجتمع تجاري يحصل على جزء من ايراده من الحجاج  
الذين يقدون على الكعبة لعبادة الاصنام الكثيرة وكان مما تغلب به على بعض  
هذه الصعاب ما وعد به المؤمنون من النجاة في نار جهنم والاستمتاع بنعيم  
الجنة » .

ان هذا التفسير يحتاج الى مناقشة لان مجتمع الجزيرة العربية كان  
قبلياً (90) اي يسوده النظام القبلي وليس النظام الاقتصادي وكان النظام  
الثاني خاضعاً للاول ( كما اوضحنا سابقاً ) وكان الفرد القبلي ليس بمادي  
كما يصوره بعض الكتاب الغربيين بل يقيم يتحرك من خلال قيم القبيلة  
السائدة في الجزيرة ولا يقيم وزناً للاشياء المادية . فالكلمة المؤثرة قد تدفعه  
الى تقديم كل ما يملك من اشياء مادية وحتى حياته في بعض الاحيان ، ثم ان  
الاستاذ ديورانت صور تقبل افراد مجتمع الجزيرة للافكار الدينية من باب  
وعدهم بالجنة والاستمتاع بنعيمها وهنا فطرح سؤالاً مفاده اذا كان الناس  
لا يقبلون الافكار الجديدة الا اذا عرفوا من ورائها نقما ماديا عاجلاً

( كما ذكر الاستاذ ديورانت ) فهل يمكن ان يقبلوا افكارا جديدة على امل ان يحصلوا على قمع مادي اجلاء ؟ ان هذا لا ينطبق حتى على المجتمع المادي الذي يؤمن أو يحترم سيادة الماديات على المعنويات ولا حتى المجتمع التجاري الذي لا يتعامل من خلال دعوة مؤجلة الى وقت غير معلوم بالنسبة له . لقد صور ديورانت الدين الاسلامي بأنه دين مبعثه وهدفه الربح المادي والتجاري متناسياً اصوله الروحية والاصلاحية . اضافة الى ذلك ان من اصول تفسير الاحداث التاريخية عند الباحثين العلميين هي ارجاع الحدث الى جذوره التاريخية وربطه بالاحداث الاخرى المحيطة به . فالدعوة الاسلامية لم تظهر لاغراء الناس مادياً بل حصل هناك فراغات دينية وسياسية داخل بنية مجتمع الجزيرة ساعدت على ظهور هذه الدعوة وانتشارها ( كما ذكرت في هذا الفصل ) . ان ما قام به الاستاذ ديورانت هو استقطاع حدث تاريخي وتفسيره حسب افكار غربية وبمعيدة عن مجتمع وبيئة وتاريخ مجتمع الجزيرة وهذا غير مقبول في البحث العلمي . وبشكل اوضح ان التفسير الذي طرحه ديورانت لا يوضح من قرب أو بعيد اسباب توسع الدعوة الاسلامية لانه ليس مقاماً على معرفة الوضعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي سبقتها لأن من اصول تفسير الاحداث او الظواهر الاجتماعية معرفة سبب أو اسباب وجودها في المجتمع والالام بكافة جوانبها والتوغل في صلبها والخروج منها بتفاسير توضح ارتباطاتها السببية والبنوية والتاريخية ومن ثم تقديم صورة صادقة متكاملة الجوانب للظاهرة الاجتماعية وغير ذلك لا يقبل في التحليل او التظهير العلمي .

ولما كما بصدد بداية الدعوة الاسلامية وكيف انتشرت ارى من الضروري طرح التساؤلات التي جاء بها الاسلام للعرب فغيرت تعاليمهم الدينية السابقة وهنا اعتمد على تقسيم الاستاذ احمد امين الذي قسمه الى قسمين هما عقائد واعمال . فالعقائد تعني اهم اصل من اصول الاسلام الاعتقاد

بالله الذي يكاد يكون عاماً بين الشعوب والاسلام يصف الله بأنه ليس باله قبيلة ولا اله امة العرب وحدهم بل هو اله كل شيء ( رب العالمين ) وكل شيء في الوجود مخلوق له وخاضع لامره ( لله ما في السماوات وما في الارض ) و ( وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ) ( الذي خلق السماوات والارض وما بينهما ) ( الله ربكم ورب آبائكم الاولين ) وكل شيء من مظاهر الكون فعنّه صكرك وهو اله واحد فليس هناك اله للخير واله للشر وليس هناك اله للجمال واله للرياح وليس هناك من يشاركه في الوهيته وليس لاي ولا لاية طائفة سلطان على الناس في عقائدهم ولا لاية صفة من صفات الربوبية . وقد اختار افراداً من خلقه واتصل بهم بما يسمى ( بالوحي ) ومن هؤلاء ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وغيرهم . وهناك وراء هذه الحياة حياة اخرى وهي يوم القيامة واليوم الآخر ، يوم الحساب ويوم الدين .

ثانياً الاعمال : وهناك اعمال يجب على المسلم اداؤها وهي اساسية كالعقائد وهي الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام لمن استطاع اليه سبيلاً . والاخلاق في القرآن نوعان نوع من تعاليم اداب للبقاء والوفاء بالوعد والصبر في الشدائد وعدل مع من احببت أو كرهت وغفر عند المقدرة وعفة من غير غلو والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي (91) .

بعد ذلك نعرض المعطيات الاجتماعية للنظام الديني ( الاسلامي ) في مجتمع الجزيرة العربية وهي كما يلي :

أ - احلال الرباط الديني داخل المجتمع الذي وسع دائرة التفاعلات والعلاقات الاجتماعية واصبح التضامن الديني محل التضامن القبلي .

ب - غرس نوااميس اجتماعية جديدة تمثل ضوابط دينية - خلقية ( كالخوف من الله في السر والعانية اصلاً للتعامل بين الافراد ) .

ج - جعل المسلمين سواسية ، أي ازال الاسترقاطية القبلية واصبح الاعتبار الاجتماعي مقاماً على اساس الدين لا على اساس النسب القبلي واضمحى الدور الاجتماعي مصاغاً ضمن ممارسة تعاليم الدين الاسلامي لا الاعراف القبلية وبالتالي اصبحت المكافاة الاجتماعية مبنية على ( درجة ) ممارسة القرد للتعاليم الاسلامية وبهذه الصيغة اصبح القرد العربي مرتبطاً ارتباطاً عضوياً ببنية المجتمع العربي التي اكسبها النظام الديني غطاء اسلامياً .

د - رفع المستوى العقلي في مجتمع الجزيرة وجعله يفكر بوجوده وبالله وبالكون وترك عبادة الاوثان وعبادة رب العالمين .

نتقل بعد ذلك الى وضعية المجتمع العربي خارج الجزيرة العربية فقد كان المجتمع الشامي خليطاً من بقايا العرب القدامى كالاراميين من الداخل والفينيقيين من الساحل بالإضافة الى عناصر هيلينية ورومانية غربية وكان المجتمع الفلسطيني متألفاً من الفساسنة الذين ورثوا الانباط والتدميين وكان في العراق مجتمع مكون من العرب القدامى وهم ورثة الاشوريين في الشمال . والكلدانيون في الجنوب مع عناصر فارسية واهم مركز لها المدائن ( عاصمة الساسانيين ) وعناصر سريانية بين الحيرة وحران وعناصر عربية اخرى بدوية وحضرية تملأ ما بين الابلّة والجزيرة العليا واهمها بنو لخم من الجنوب وبنو تغلب في الشمال . وكان المجتمع المصري مزيجاً من المصريين القدامى الذين يدعون بالاقباط مع مجموعة من الرومان واليونانيين في الاسكندرية والعناصر الزنجية في السودان وفي المغرب كان البربر وبينهما بعض مجموعات عربية من بقايا القاندا ( الجرمن ) والرومان والقارطاجين وعند خروج القبائل العربية المسلمة من الجزيرة العربية الى هذه المجتمعات ( المذكورة اعلاه ) يعني انتقالها من الحياة البدوية المنتقلة الى الحياة الحضرية المستقرة ، وعلى الرغم من هذا التبدل الاجتماعي ( من البدو الى الحضرة )

لم يجد المجتمع العربي صعوبة في الاندماج مع عناصر السكان الموجودة في تلك المناطق التي فتحوها بسبب وجود العناصر العربية قبل دخولهم اياها .

ويحدد الاستاذ الرفاعي ثلاثة عوامل ساعدت مجتمعات خارج الجزيرة العربية على تمريرها او ادعائها بالنسب العربي وهي ما يلي :

1 - انتشار اللغة العربية بجانب الدين الاسلامي انتشاراً تدريجياً مستمراً خلال القرنين الاولين للهجرة .

2 - اختلاط العرب جنسياً بالزواج والمصاهرة والتسري اجتماعياً بالمساكنة والمعاملة مع العناصر الاخرى قتلّبوا عليها .

3 - الحكم العربي واستئثار العناصر العربية بقوة الحكم وشرف حمل الديانة الاسلامية للناس مما اخضع لها العناصر الاخرى (93) .

اما اسباب الفتح الاسلامي والتوسع العربي الاسلامي وخروج العرب خارج الجزيرة العربية فقد تنوعت تفاسير وتعاليل المؤرخين حول هذا الموضوع . فالسير توماس ارنولد يقول « ان توسع الاسلام في النصف الثاني من القرن السابع لم يكن نتيجة حركة دينية كبرى ولكنه بالاحرى كاذ نتيجة زوح شعب دفعه الجوع والموز الى اجتياح اراضي جيرانه الاوفر خصباً وثراء هذا من جهة ومن جهة اخرى يذكر الجنرال جلوب في كتابه « الفتوح العربية الكبرى » ان ضغط السكان والضرورة الاقتصادية لا يمكن ان يولدا وحدهما مثل هذا الانفجار البركاني . كانت هناك حاجة الى نار عاطفية ومثالية ماكي تحدث انفجاراً بمثل هذا العنف : ويضيف تنتج انطوني الى ما تقدم فيقول علينا التفرقة بين غزو بلاد العرب على ايدي محمد وابي بكر من جهة والفتح الذي اعقب هذا من جهة اخرى ودفع العرب بعيداً الى ما وراء الجزيرة العربية لقد كان الغرض من ذلك اقامة قاعدة محلية للاسلام وحمايتها . وليس من شك كثير في أن الضرورة الاقتصادية كانت

الغافر الحاسم الذي ساق الجيوش العربية الى غزو اراضي جيرانهم الروم والفرس واحتلالها (94) •

ويزيد دوايت دونالد شى الى ما ذكر فيقول « وذلك في الحقيقة فيما اذا كان الحماس الديني وحده كافياً لحمل العرب على القيام لهذه الغزوات الواسعة في البلاد المجاورة ويبدو انهم واصلوا اندفاعهم بسبب الحاجة الاقتصادية الشديدة (95) •

ويقول فيليب حتى « ان الحاجة المادية هي التي دفعت بمعاشر البدو واكثر جيوش المسلمين منهم الى ما وراء تخوم البادية القفراء الى مواطن الغصب وفي البلدان الشمالية ولئن كانت الآخرة شوق البعض الى بلوغ جنة النعيم قد حبت لهم الوعى فان ابتغاء الكثيرين حياة الهناء والبذخ في احضان المدينة التي ازدهر بها الهلال الغصيب كان الدافع الذي حبب لهم القتال » (96) •

اما جوستاف ليون فقد قال ان اعتياد العرب الحروب والغارات في الجاهلية كان منه قيام امرهم في الاسلام فبعد ان كان بأسهم بينهم وجها غارتهم نحو الاجانب فكان في ذلك قوتهم • ولما لم يبق أمامهم أعداء يقاتلونهم ، عادوا يتقاتلون فأدى ذلك الى اضططاعهم • وأهم العوامل في امتداد حكمهم اجتماع كلمة قبائلهم المختلفة تحت علم واحد ، وهو علم الاسلام فوجه هذا وجهتهم الى هدف سام أورثهم حماسة فكانوا أبدأ على استعداد للمفاداة بأنفسهم في سبيله • وكان هذا الهدف دينياً صرفاً ودولة العرب قامت على هذا الاساس وكانت الدولة الوحيدة الكبرى القائمة باسم الدين ومنه انبعثت سياستها وحالتها الاجتماعية وساعدت العرب على فتوحاتهم كون العالم القديم كان يهوي الى السقوط (97) •

هذه ابرز تعليقات المستشرقين لاسباب الفتح الاسلامي وخروج العرب المسلمين من الجزيرة العربية الى ما وراءها لكن مثل هذه التعليقات تحتاج

الى تقييم دقيق وموضوعي لانه يتوجب على الباحث العلمي ان يرجع الى جذور الحدث بعمق يكشف اسبابه ومكوناته ومعلولاته لكي يربط الحدث ونميره بها . اضافة الى ذلك هناك خطأ واضح وشائع عند المؤرخين والمستشرقين وعند الباحثين الاجتماعيين الذين يحللون وقائع او ظواهر اجتماعية بعيدة او مختلفة عن ثقافتهم الاصلية فيقعون في تعاليل وتفسيرات تابعة من ثقافتهم وبيئتهم ويسقطوها ( شعوريا أو لا شعوريا ) على تعليقات الاحداث التي يدرسوها دون النزول الى عمق الحدث وربطه ببيئته وظروفه ومتغيراته وفي بعض الحالات يقيسون ويحاكمون الاحداث الماضية باقية واحكام عصرية وهذا يعني تنافر واقع الظاهرة مع تحليلها وتنظيرها وهذا خطأ منهجي وتنظيري .

فقد رأينا المستشرقين ارنولد وتنج وداويت دولدش وفيلب حتى وليون لم يعلوا للعامل الديني الاولوية في دفع العرب المسلمين الى الخروج من الجزيرة العربية بل وضعوا العامل الاقتصادي والحياة المترفة التي تعيشها مجتمعات الهلال الخصيب كعامل جاذب للعرب والمسلمين في غزوهم لها مناسين خلفيات هذه الحروب حيث كانت حروب دامية خسر العرب فيها ارضهم وشعبهم واستولى عليها الفرس في شرق الجزيرة والبيزنطيين في شمال الجزيرة والاحباش في الجنوب مما ادى هذا الاستيلاء المتعسف من قبل الاجنبي الى اتحاد القبائل العربية تحت لواء الدين الاسلامي واصبحت قوية وقادرة على النهوض بذاتها وادراك قدرتها على مواجهة الامبراطوريات التي استولت على قسم من اراضيها اضافة الى وجود قسم من العرب تحت رحمتهم كذلك رغبة مسلمي الجزيرة العربية في نشر دعوتهم خارج بلادهم ادت هذه العوامل الدافعة الى غزوهم للامبراطوريات التي اغتصبت ارضهم واستبدت قسم من شعبهم ولم يكن سبب غزو العرب للبلاد المجاورة طمعا في خيراتها ورخائها واقتصادها المزدهر المترف . فلو كان ذلك هو السبب



لغزو العرب المسلمين هذه البلاد لأخذوا ثرواتها وخيراتهم ورجعوا الى الجزيرة العربية غانمين منعمين أو بقوا في تلك البلدان يتمتعون بخيراتهم ولا يقومون بنشر الدين الاسلامي . ان العامل الاقتصادي اتى متأخراً جداً ولا يمكن اعتباره عاملاً دافعاً أساسياً للتوسع الاسلامي ولا حتى عاملاً جاذباً انما اتى بتحصيل حاصل ولم يمثل الهدف الرئيسي ولم تكن العلاقة بين عرب الجزيرة والفرس والروم تنصف بالتوازن والتكافؤ بل كانت مبنية على التصارع والتناحر . فالامبراطوريات الثلاث ( الفارسية والرومية والحبشية ) كانت قوية بينما كانت القبائل العربية متناحرة ومتفرقة . ومن صفات الطبيعة البشرية انها حريصة على ما تملك واذا اغتصب احد هذا الملك فانها تدافع عنه وان لم تستطع فتنتظر الى ان تقوى وتصبح قادرة على استرجاعه وهذا ما حصل بالنسبة لعرب الجزيرة العربية عندما اتحدوا واصبحوا قوة دينية قوية واسترجعوا اراضيهم وحرروا ابناء قومهم الذين كانوا تحت رحمة السلطة الاجنبية وسيطرة تلك الامبراطوريات . وفزوا العرب للبلاد المجاورة اذن لم يكن بدافع العامل الاقتصادي او بدافع غريزي لحب الاقتال .

اما المؤرخ فيليب حتى فقد قدم تحليلاً غريباً يحمل في طياته عاملين متناقضين في آن واحد وهو ان عامل الترف الحضاري وعامل رغبة المسلمين او شوقهم لبلوغ الجنة ، فاذا قبلنا التعليل الاول فلا يمكننا ان نقبل التعليل الثاني في وقت واحد . واذا قبلنا التعليل الثاني فلا يمكننا ان نقبل التعليل الاول في ذات الوقت لان الفرد العربي الذي يهدف الى العيش في ترف المدن الحضرية ( في الامبراطورية الساسانية او الرومانية ) لا يمكن ان تكون رغبته في العيش في الجنة ( عامل ديني ) محفزاً للتوسع او لغزو وسلب خيرات الآخرين . واذا كان دافع الفرد العربي المسلم بان يفزو بعض بعض البلدان شوقاً لبلوغ الجنة ولسيمها فلا يمكن ان يكون عامل الاستيلاء على خيرات

البلدان المتحضرة المفتوحة سببا في التوسع لان الدافع كان اساسا دينيا وانسانيا صرفا وهذا لا يتعارض مع العامل الاقتصادي الجشع وهذا تناقض تحليلي وقع فيه الاستاذ حتى واستمرارا لمناقشة اراء الاستاذ حتى فقد طرح اربعة عوامل ثانوية في كتابة ( تاريخ العرب ) ساعدت على تقوية العرب المسلمين في الجزيرة وهي ما يلي : -

1 - حالة الضعف التي اعترت الدولتين المتنافستين ( الدولة البيزنطية والدولة الساسانية ) نتيجة لما قام بينهما من حروب مهلكة استمرت عدة اجيال والضرائب الثقيلة التي طلبتها تلك الحروب فقرضت على المواطنين في كل من الامبراطوريتين وقللت من شعورهم بالولاء .  
2 - وجود الانقسامات في الكنيسة المسيحية .

3 - احتقار العرب للموت الذي قرره في اذهانهم الدين الاسلامي .

4 - تطبيق العرب المسلمين لنن حربي كان صالحا للبراري المكشوفة في غرب آسيا وشمال افريقيا الا وهو استعمال الخيل والجمال التي لم يعهذق الرومان استعمالها بتاتا .

اما تحليل الاستاذ جوستاف ليبون فكان غريبا جداً فقد صور العرب بانهم اصحاب عادة قتالية حرية صدامية بشكل دائم ومستمر وهذا غير موجود عند أي جنس بشري والتاريخ يؤكد ذلك لان للحرب والغزو والنصر اسبابا جوهرية تدفع المجتمعات الى التجارب والقتال ، فلا توجد حرب دون سبب او اسباب حتى المجتمعات المتصفة بالعنف والقسوة فانها لا تحمل عادة القتال والصدام .

2 - واذا قبلنا النص الاول من مقولته التي تقول « ان اعتبار العرب الحروب والغارات في الجاهلية كان منه قيام امرهم في الاسلام » نسأل السؤال التالي الم يكن في مقدور الدين الاسلامي تطبيع العادة القتالية وتحويلها الى اتجاه مسالم انساني بشكل دائم ومستمر ؟

3 - لقد كانت هناك تصارعات داخلية عند المسلمين بين العرق الدينية وكان هناك اعداء للمسلمين والاسلام في جميع الاوقات وكانت الحروب الداخلية والخارجية قائمة لم تتوقف بين المسلمين او مع اعداء المسلمين وكان لكل حرب اسباب ودواع ( دينية واجتماعية ) وليس بحكم العادة كما صورها لبيون . وان انحطاط العرب لم يكن بسبب انتهاء اعداء المسلمين وتقاتلهم فيما بينهم كما اذكر ذلك لبيون . فهناك عوامل عديدة ومتشعبة ومتشابكة ادت الى انحطاط العرب المسلمين لا علاقة لها بعادة الاقتال وانتهاء اعداء العرب بعد اسلامهم ، ولحد الآن لم يحدد اي مؤرخ او محلل انحطاط امة هذين العاملين لان العدا كظاهرة اجتماعية لا يتوقف على عادة يتصف الجنس البشر وان الصراعات والنزاعات مستمرة ( حسب اسباب عديدة ) ولا توجد عادة الاقتال عند امة من الامم .

4 - مما لا شك فيه ان الدين الاسلامي قام بتوحيد صفوف العرب لكنه لم يوجهها ابدا لغارات نحو الاجانب وان غزو العرب للاجانب كان حسب ظروف تاريخية وقومية ودينية ( ذكرتها في الصفحة السابقة ) ولا علاقة لها بوجود عادة الاقتال في مجتمع كانت تارس كاسلوب للحياة ثم وجهت نحو الاجانب .

يبدو ان المستشرقين لديهم صورة مسوخة مسبقة قبل ان يحلوا احداث ووقائع المجتمع العربي او انهم يستقطعون حدثاً مهماً جداً ويحلونه من خلال وجهة نظرهم في زمن لا يمكس وقت الحدث وبعيد عن الظروف التي تحيط بالحدث اضافة الى الخطأ الشائع الذي يقع به المستشرق دائماً وهو اسقاط تفسير وتحاليل تابعة من بيئته على بيئة تختلف عنها كلياً وتبتعد زمناً بسافة طويلة فيسيء التفسير والتحليل وهذا خطأ منهجي وتظيري .

والآن آتني الى وصف هذه الفترة الزمنية ( بعد ظهور الدين الاسلامي )  
واول بانها كانت منصبة على الاهتمام بالعلوم الشرعية والقرآن والحديث  
النبي والاحكام الدينية أي اهتمام الفكر الاسلامي بأفشاء ضوابط  
اجتماعية جديدة ذات مضامين اسلامية تعيد المجتمع العام والفرد على السواء  
ينسا كانت النشاطات الفكرية في المرحلة الجاهلية منصبة في قوالب فردية  
ثانية ظهرت في الادب الجاهلي بشكل جلي وواضح .

اما انعكاسات الاحداث التاريخية على الفكر الاجتماعي المجرّد .  
أو ترجمة الاحداث التاريخية الى استنتاجات فكرية منظرية فهي ما يلي .

ان اقلية البنية الاجتماعية لا تتحرك بسرعة واحدة ولا تتفاعل بنفس  
الدرجة فيما بينها بل هناك اقلية تتحرك اسرع من الاخرى وهناك اقلية  
تتفاعل مع الاقلية الاخرى اكثر من البقية ويرجع ذلك الى ما يأتي :

(أ) قدرة النظام على تقديم خدمات اجتماعية معاصرة لأكبر عدد ممكن من  
افراد المجتمع .

(ب) قدرة النظام على مواجهة التطورات الاجتماعية التي تظهر في المجتمع  
والتفاعل معها وتسخيرها للصالح العام .

(ج) قابلية النظام على تنمية قدرات الافراد الفكرية وتقديم الحلول الناجحة  
للمشاكل اليومية التي يعاني الافراد منها .

د - قابلية النظام على حماية الافراد من اخطار الاقلية الاخرى داخل البنية  
الاجتماعية وخارجها .

هـ - مدى التوغل التاريخي والاسبقية الزمنية في تواجد النظام داخل البنية  
الاجتماعية .

و - انعكاسات طاقات النظام لبيئة وواقع افراد تلك البيئة ومعاناتهم  
وطموحهم .

وبناء على الاستنتاج الاول ( حركة وتفاعل نظم البنية ) فان تكافل الانظمة داخل البنية لا يحصل بشكل متكافئ ومتوازن لان ما قدمه النظام القبلي ( في العصر الجاهلي ) للانظمة الاخرى من خدمات وافكار واساليب اجتماعية لمواجهة الحياة الصحراوية اكثر مما اخذها منها حيث انه لم يحصل سوى الدعم والتأييد له ومناصرته . فالتكافل الوظيفي القبلي والديني مثلا لم يكن متكافئا او متساويا في الاخذ والعطاء بل كان ما يقدمه النظام القبلي اكثر مما يأخذ من النظام الاسري مثلا . وهذا يعني ايضا انه لم يحصل توازن بين انظمة بنية مجتمع الجزيرة العربية ، كذلك لم يحصل تساند متبادل بشكل دوري قائم على التكافؤ والتوازن . فالنظام القبلي يمتص جميع وظائف المجتمع ( في العصر الجاهلي ) ( بينما في العصر الاسلامي كان النظام الديني متصفا لجميع وظائف المجتمع فلم يكن هناك تساند متكافئ بين النظام الديني والقبلي ) بل كان النظام الاول يضخ تعاليمه وافكاره واهدافه للنظام الثاني في العصر الاسلامي وكان العكس في العصر الجاهلي حيث كان النظام القبلي يضخ تعاليمه وافكاره واهدافه الى النظام الديني اي ان العلاقة بين النظامين كانت تشبه العلاقة بين ( المرسل والمستلم ، المنبع والمصب الموجه والموجه ) ولم يحصل اعتماد بينهما بشكل متكافئ او متوازن . ان مثل هذه الحالة البنوية تحصل عندما تبديل حاجات افراد المجتمع بسبب ظهور ظواهر ومشاكل اجتماعية ودينية وسياسية واقتصادية جديدة ليس في مقدور النظام الحيوي ( المرسل ، المنبع ، الموجه ) ان يقوم بمواجهتها وعلاجها كما كان يعمل فيما مضى فيبدأ افراد المجتمع بالبحث عن نظام آخر يعالج مشاكلهم ويشبع طموحاتهم المتزايدة مع تطور الحياة الاجتماعية .

اضافة الى ذلك فان عدم قدرة النظام الحيوي على تقديم نفس العطاءات بنفس الدرجة التي كان يقدمها فيما قبل الى الانظمة الاخرى المرتبط معها داخل بنية واحدة تعني قصوره في سد الفراغات التي تحصل داخل أي نظام

اجتماعي او التي تحصل بين الانظمة ، ويعني ايضاً ضعفه في مواصلته للرفد والامداد والتوجيه للانظمة الاخرى التي يكون اضعف منه داخل البنية وبالتالي يؤدي الى انسحابه او تجديده وفتح المجال امام النظم الاخرى الموجودة في نفس البنية لسد الفراغات التي حصلت داخل البنية لمعالجتها بشكل يتناسب مع طموحات افراد المجتمع والمرحلة التطورية التي تمر بها البنية الاجتماعية .

لقد ذكرت عدة عوامل ساعدت على نشر الدعوة الاسلامية وادت الى استبدال النظام الديني الوثني بالنظام الاسلامي لأن الاسلام جاء باجابات عديدة لاستفسارات كان يبحث عنها ابناء مجتسع الجزيرة خاصة فيما يتعلق بالوجود والكون والمصير الانساني وحياة الآخرة وما شابه مما دفعهم لتقبل الدعوة وابتعادهم عن الالتزامات القبلية هذا البروز الجديد للنظام الديني اخذ مكان الصدارة داخل البنية الاجتماعية وحل محل نظام آخر في الموقع والممارسة والعطاء مما ادى الى تصادمها وتصارعها . ومن حقائق الصراع انه ينتهي باهزام احد الاطراف المتنازعة وانتصار الآخر وهذا ما وقع بين النظام الديني ( الاسلامي ) والنظام القبلي مما ادى في النهاية الى انسحاب او اهزام النظام الثاني واستمرار النظام الاول بالصل والتفاعل والحركة الدينامية .

الا ان هناك حقيقة ارى ضرورة تسجيلها في هذا المقام وهي ان لكل نظام اجتماعي قادة واتباعاً وعلائق اجتماعية متميزة وقواعد اجتماعية واضحة يعمل النظام باستمرار ( عن طريق الترغيب او التهديد او العقاب ) على تثبيتهم بطريقة تخدم اهدافه ومصلحه بحيث يحل اتباع النظام على ان ضحوا بوقتهم وجهدهم ومالهم وحتى انفسهم من اجل بقائه ودوامه وهذا ما فاء به النظام القبلي مع ابناءه والنظام الديني الاسلامي مع المسلمين . ولما جاء الدين الاسلامي وظهر ليتبوأ المكانة القيادية لباقي انظمة بنية مجتمع

الجزيرة وقع في تصادم مع افراد النظام القبلي وابناء الديانات الاخرى غير الاسلامية لانه اتى بتعاليم جديدة سببت تهديد لمصالح وافكار نظمهم وادوارها فوقت حروب دامية بين المسلمين والقبائل التي تهددت مصالحها القيادية وادوارها داخل مجتمع الجزيرة وبالوقت نفسه وقعت حروب بين المسلمين وغير المسلمين وبالتالي ثبت اقدام المسلمين في النظام الديني وانهزم دعاة النظام القبلي وابناء الديانات غير الاسلامية الا انهم لم يجتثوا من قاع البنية الاجتماعية بل بقت جذورهم قابضة في قاع البنية مما ساعدهم هدم البقاء الجزئي فيما بعد على النمو مرة ثانية والتهوض ضد النظام الديني الاسلامي ففسود النظام داخل البنية الواحدة يعتمد على صلابة افراده في صراعه مع النظام الثاني وتشرهم لقيمه وتعاليمه بالاضافة الى اهدافه وافكاره الاصلاحية الجديدة المواكبة للتطورات الجديدة .

معنى ذلك ان الصراعات تحصل بين انظمة البنية الواحدة فتعكس على افرادها فيدخلون في صراعات ونزاعات وحروب فيما بينهم من اجل حياية كل مجموعة بشرية للنظام الذي نشأ فيه لذلك يكون الفرد في نظر النظام الهدف الثاني بعد مصلحته الذاتية يكون تحقيق حاجات الافراد الاجتماعية وسيلة للوصول اليهم ( الافراد ) واستمالتهم وجذبهم ليكونوا تحت ظله وبهذه الطريقة يكون الافراد ضحايا انظمة اجتماعية متصارعة فيما بينها من اجل وجودها وكيانها وبقائها داخل البنية الواحدة او من اجل تحقيق دور حيوي داخل البنية وتوجيه باقي الانظمة لصالحه وخدمة اهدافه الخاصة قبل كل شيء .

لقد تكلمنا عن الصراع ( النزاع ) بين نظامين فقط ( بين النظام القبلي والديني ) اما بقية الانظمة فينعكس نزاع النظامين عليها لانها مرتبطة بهما الا ان هذا الارتباط غير متكافئ او متساو . ففي المرحلة الجاهلية كانت الانظمة جميعها مرتبطة بالنظام القبلي اكثر من الديني وفي المرحلة الاسلامية كانت

جميع النظم مرتبطة بالنظام الديني ( الاسلامي ) اكثر من القبلي فالاسرة ( في النظام الاسري ) تأثرت بصراع النظام القبلي مع الديني في العصر الاسلامي ففقدت بعض ابنائها وبعض عاداتها وطريقة الزواج والطلاق واختفت بعض الممارسات التجارية داخل النظام التجاري وتبدلت العديد من القوانين التي تخدم مستقبل الفرد العربي وهكذا فان أي صراع يحصل بين نظامين حول اشغال الموقع القيادي داخل البنية الاجتماعية ينعكس مباشرة على باقي الانظمة المرتبطة بالانظمة المتصارعة وذلك بسبب تبعيتها الوظيفية وسرعة امتصاصها لخواص الانظمة الحيوية .

نأتي الآن الى عرض انظمة بنية المجتمع العربي وهي كما يلي :

#### 1 - النظام الاسري :

يتكون هذا النظام من انساق عديدة اهمها نسق الزواج المبني على عقد رضائي لا اكراه فيه وهو مدني لا يخضع لطقوس واجراءات دينية من قبل رجال الدين بل يتم باي مكان وامام افراد او جماعات على ان يستوفي شروط صخه في ايجاب وقبول . وقد وضع الدين الاسلامي محرمات منها نسبي ومتنفذ الى سبعة اصناف وتقضي التحريم المؤبد والآخر تحريم سببي ومصنف الى عشرة اصناف منها ما يوجب التحريم المؤبد وبعضها التحريم المؤقت .

المحرمات النسبية هي ما يلي :

1 - الام وتشمل الجدات لأب كنّ او لام .

2 - البنات وتشمل بنات الابن وبنات البنت وان نزلن .

3 - الاخوات لاب او لام او لكليهما .

4 - العمات وتشمل عمات الابهاء والاجداد .

5 - الخالات وتشمل خالات الابهاء والاجداد .

6 - بنات الاخ وان نزلن .

7 - بنات الاخت وان نزلن .



محرمات مبنية وهي ما يلي :

١ - المصاهرة •

1 - زوجة الاب تحرم على الابن •

2 - زوجة الابن تحرم على الاب •

3 - ام الزوجة •

4 - بنت الزوجة •

ب - الجمع بين المحارم اي تحريم الجميع بين الاختين •

ج - الرضاع : اي يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعليه فكل امرأة حرمت من النسب تحرم مثلها من الرضاعة فأي امرأة تصير بسبب الرضاع اما او بنتا او اختا او عمة او خالة او بنت اخ او بنت اخت يحرم الزواج منها بالاتفاق •

د - العدة : لا يجوز المقعد عليها كالتزوجة تماما سواء كان ممتدة من وفاة او طلاق رجعي او بائن •

هـ - الاحرام : المحرم للحج او للعمرة لا يتزوج •

و - الزنا •

ز - عدد الزوجات باكثر من اربعة •

ر - اللعان : اذا قذف رجل زوجته بالزنا أو هي من ولد على فراشه واكذبت به هي ولا بينه له جاز له ان يلاعنها •

ق - عدد الطلاق : اي الرجل الذي طلق زوجته ثلاثا بينهما رجعتان حرمت عليه ولا فصل له حتى تنكح زوجاً آخر •

ف - اختلاف الدين لا يجوز للمسلم ولا للمسلمة التزويج من الاكتاب مساوية لهم وللمسلم ان يتزوج الكتائية ( النصرانية او اليهودية ) ولا يجوز للمسلمة ان تتزوج كتائيا (98) •

ولهذا النظام نسق الطلاق حيث أقر القرآن مبدأ الطلاق اذ هو الحل  
الاخير للضرر الذي يصيب احد الزوجين او هما معاً وبذلك لا يعرف الاسلام  
الابدية في عقد الزواج وهو عقد مشاركة في حياة اريد لها ان تكون مطمئة  
وقائمة على المودة والرحمة وجعله ثلاث مرات مرة بعد اخرى « الطلاق  
مرتان » فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي بعد المرة الاولى او الثانية  
يكون الامر اما امساك في انسانية وتهذيب واما مفارقة وتسريح في انسانية  
وتهذيب كذلك أي لا يكون هناك ضرر على الاقل في استمرار المعاشرة  
الزوجية كما لا تكون هناك سوء معاملة عند المفارقة وإباح عند سوء المعاشرة  
وخروج الحياة الزوجية عن المألوف والمعروف وتضررت الزوجة بها ان يستر  
مهر زوجته كلا او بعضا منه (99) •

والطلاق اما ان يكون بائنا او رجعي • البائن يفسخ الزواج بصورة  
مباشرة ولا عودة عنه اطلاقا الا ( في الحالات التالية ) اذا تم قبل الدخول ، او  
اذا كان نتيجة الخلع ، والابراء ، اذا كان ثالثا طلاق رجعي انقلب الى طلاق  
بائن اما اذا حصل الدخول بعد عقد الزواج فالطلاق لا يمكن ان يكون الا  
رجعي بسكنه العودة عنه ومعاودة الحياة الزوجية قبل انقضاء فترة ثلاثة قروء  
هي عدة الزوجة دون ان يكون بحاجة الى عقد ومهر جديدين فاذا انقضت  
دون ان يعود الزوج عن الطلاق اصبح طلاقه بائنا لا يصبح معه المودة الا  
بعقد ومهر جديدين (100) •

وهناك نسق التنشئة الاجتماعية الاسلامية الذي ينطوي على تعليم  
الابناء التربية الدينية والابتعاد عن الخلق الجاهلية الاولى •

## 2 - النظام الديني :

سهر هذا النظام الفروقات التي كان الناس يارسها في المرحلة الجاهلية  
كالعصبية القبلية فحلت العقيدة الدينية محل الدم ووضح المساواة مقام التفاخر  
والتقوى فكان النسب ووحدة الكلمة والاتفاق مكان التشتت والافتراق •

اما مصادر هذا النظام فهي ما يلي :

١ - القرآن : الذي هو الكتاب المقدس للمسلمين وناظم شؤونهم الدينية والدنيوية •

ب - الحديث والسنة : كل ما آثر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير فالحديث يشير الى القول والسنة تشير الى العمل والسكوت عن العمل وللحديث أنواع هي الصحيح والحسن والضعيف •

ج - الفقه : اي الفهم والمعرفة ويعني ايضا العلم بالاحكام الشرعية من حيث استنباطها من الادلة التفصيلية وهي ما اخذ الشرع من قرآن وسنة وجماع وقياس وعلى الفقيه ان يسند الاحكام الى ادلتها ويدخل الفقه في تنظيم العبادات من صلاة وزكاة وصيام وحج وتنظيم امور الدنيا وهي اما عقوبات او مناكحات او معاملات • ويدخل في الفقه ايضا القوانين التي تنظم ادارة الدولة ودستورها واصول الحرب •

اما مصادر الفقه الاسلامي فهي ما يلي :

آ - القرآن : فهو اساس التشريع الاسلامي •

ب - السنة : اي اتفاق الفقهاء والمجتهدين على حكم معين •

ج - الاجماع : اي اتفاق الفقهاء والمجتهدين على حكم معين •

والاجماع نوعان هما قولبي وسكوتي ، الاول يكون بتداول الراي واتفاق صريح مع العلماء والثاني يكون بان يفتي احدهم بحكم على علم بقية علماء العصر •

د - القياس : وهو الحاق امر بآخر في الحكم الشرعي ولا يشترط فيه اتفاق كلمة العلماء بل لكل مجتهد ان يقيس بنظره الخاص في كل حادثة بلا نص عليها في الكتاب او السنة او الاجماع •

في الواقع (دعى النظام الديني الاسلامي) الى عبادة الله الواحد النجوم  
التي القدرة يدعو الانسان الى الطاعة والتسليم المطلق الى الاسلام اذ ان  
له كريم وحيم بعد عبادة ومن سلم امره اليه اي المسلم بالجنة وبث في قلبه  
الايان والثقة وبوعد الله . وهو لا ينهي المسلم عن السعي وراء خيرات هذه  
الدنيا انما بالشكر تدوم النعم اذ ان الله هو واهب الاشياء ومقسم الارزاق  
وهذا الموقف وهذه القناعة الداخلية لا تلزم صاحبها الا بالدعاء لله والشكر له  
والسير على تعاليمه ووصاياه والجهاد في سبيله حتى يدعو اليه نبيه ورسوله  
والاعتصام بكارم الاخلاق والالتزام بحبل الفضيلة والتصدق للغير في اي  
لون أو جنس كانوا وفقاً للتقاليد العربية المريعة والرفق بالمرأة (101) .

### 3 - النظام السياسي :

تشكل الخلافة منصب رئاسة الدولة الاسلامية والواقع ان الخليفة يجمع  
في شخصه السلطتين الدينية والدنيوية فهو امام المسلمين في صلاحهم وامرهم  
في جهادهم ورئيسهم في اداراتهم وقضائهم وبالجمله صاحب الولاية العامة  
عليهم .

اما شروط الخلافة فتتقسم الى قسمين هما شروط اصيلة واخرى  
اكشالية :

#### ١ - الشروط الاصيله :

- ١ - الحرية : اي ان يكون حراً وذلك ان العبد لا يملك نفسه .
- ٢ - الذكورة : اي عدم اجازة الخلافة للمرأة .
- ٣ - البلوغ : لان البلوغ شرط لانقضاء البيعة .
- ٤ - سلامة العقل : فلا يجوز ان يبايع بانخلافة لمن يغلب عليه الجنون .
- ٥ - سلامة الحواس والاعضاء .
- ٦ - الاسلام .

ب - العدالة : أي ان يكون الخليفة صادق اللهجة ظاهر الامانة عفياً عن

المحارم •

2 - العلم : أي ان الخليفة يجتهد في امور المسلمين •

3 - النزاهة : أي الائتمان على احوال المسلمين •

4 - الشجاعة : أي ان يكون قائدهم الاعلى لذا ينبغي ان يكون شجاعاً •

5 - الرأي : أي الموجه لسياسة المسلمين ومدبر امورهم لذا يجب ان يكون

ذكياً وحكماً (102) •

وكانت سياسة الدولة الاسلامية في مرحلتها الاولى ترمي الى توحيد

الجزيرة العربية ومنها القبائل العربية في امة واحدة •

وكان النظام السياسي يستخدم مبدأ الشورى أي أخذ رأي الناس في

الشؤون المتعلقة بالامور الدنيوية وشؤون الحكم وكل الامور التي يتعرض

لها الناس في حياتهم اليومية وفي بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم •

4 - النظام الاداري :

ظهر هذا النظام عندما تشكلت الدولة الاسلامية وزال النظام القبلي •

وفي ظل هذه الدولة كان الخليفة هو الرئيس الاعلى للحكومة وكان يساعد

في الحكم مجلس من الشيوخ يتألف من كبار الصحابة الذين كانوا يعتقدون

اجتماعهم في المسجد الكبير ويساعدهم في الغالب اشراف المدينة وشيوخ

البدو الموجودون فيها وكان الخليفة يهدهد الى عدد من الصحابة بهام

خاصة (103) •

ثم قسمت الدولة الاسلامية ( في عهد عمر بن الخطاب ) الى ولايات

ومقاطعات واقام على رأس كل ولاية ومقاطعة حاكماً يختاره ويستمد سلطته

منه ويسمى عاملاً وهناك مساعد للعامل يعاونه في تدبير الشؤون المالية

والادارية ثم كانت هناك الدواوين أي سجلات لضبط واردات الدولة

• دواوين المندفئة التي خزنتها في البلاد المفتوحة وتسجيل أسماء المحررين •  
• وكان أول ديوان يوضع في الإسلام هو ديوان العطاء • 104 • وكان هناك  
• أنواع رئيسية من الدواوين هي :

• ديوان الخراج ويسجل فيه ما يرد إلى بيت المال وما يفرض لكل منهم  
• من العطاء •

ب - ديوان الرسائل الذي تسجل فيه الرسائل التي ترد من الولاة •

ج - ديوان الإيرادات الذي يسجل فيه واداءات الدولة •

د - ديوان الطراز الذي يهتم بنسج الثياب وحياتها •

هـ - ديوان الخاتمة الذي يعرف الآن باسم قلم الأرشيف • 105 • وبشكل  
تفصيلي : بدأ هذا النظام في الممارسة الفعلية بعد سقوط مكة واخضاع  
الجزيرة للحكم الإسلامي حيث عين النبي ( ص ) العمال على المدن  
الرئيسية والولايات واطلق على كل منهم اسم ( الأمير ) ولقد ابقى  
عمر ( رض ) الذي سكن أن يعتبر المؤسس الحقيقي للإدارة السياسية  
في الإسلام على هذا اللقب ( 106 ) •

5 - النظام المالي :

كانت واردات الدولة الإسلامية في عهد النبي ( ص ) تأتي من المصادر

التالية :

أ - الزكاة : وهي الضريبة الوحيدة التي تستوفي من المسلمين •

ب - الفئ : وهي ما يؤخذ من غير المسلمين صلحاً •

ج - الفينة : وهي ما يؤخذ من غير المسلمين حرباً •

د - الخراج : وهي ضريبة الأرض التي كانت تجبي من أهل الذمة •

هـ - الجزية وهي ضريبة الاعناق •

و - العشور : وهي اخذ العشر من السلع تجارة الكفارة التي يهدمون بها من دار الحرب الى دار السلم اذا اشترط عليهم ذلك .

ويفرض الخراج على الارض التي فتحها المسلمون غنوة فملكوها واصلحوا اهلها على ان يتركوهم فيها بخراج معلوم يردونه الى بيت مال المسلمين ولم يكن الخراج ايرادا ثابتا للدولة اذا كانت ضريبة الاطيان نقل حسب الاهتمام بالتعمير واصلاح الجسور والظجان وتحسين وسائل الري كما ان خزينة الرؤس كانت تتناقص بالتوالي لدخول اهل الولايات في الاسلام كما كانت هناك ثلاثة انواع من الاراضي لا يفرض عليها الخراج وانما يدفع عنها صاحبها عشر ثمارها وغلقتها وهي على النحو التالي :

- 1 - الاراضي التي اسلم اهلها وهم عليها بدون حرب .
- 2 - الارض التي ملكها المسلمون غنوة وقهراً قسما الخليفة على الفاتحين فهذه ارض عشر ولا يجوز ان يوضع عليها خراج .
- 3 - الارض التي كانت تؤخذ من المشركين غنوة وهذه تعتبر غنيمة تقسم بين الفاتحين ويدفعون عنها العشر من غلتها وحينئذ تكون ارض عشر لا يوضع عليها خراج (107) .

ولم تكن ايرادات الدولة لمنفعة الخليفة أو ثرائه بل لخير الناس جميعا وكانت الزكاة تجمع من الاغنياء لاغاثة الفقراء وبالتالي لم يكن بيت المال في اوائل الخلفاء الراشدين بحاجة الى حراسة و سجلات حسابية فالعشور كانت وزع على الفقراء حال ورودها او تنفق على الجنود المدافعين عن الدولة وكذلك كانت توزع غنائم الحرب بالتساوي بين الجميع سواء منهم الصغير او الكبير او الذكور او الاناث ، او العبد او الحر ان هذه التوزيعات اضخم من ان تضبط بورة عالية استبدلت بها علاوات ثابتة واصبح لكل فرد من افراد الامة مرتب من الدخل العام على اساس مقياس تدريجي ولكن هذه الفائدة

لم تقتصر على المسلمين وحدهم بل شملت أيضا اهل الذمة اذ ابدوا الولاء او الامانة في الخدمة العامة • اما الخلفاء فلم تخصص لهم مصروفات سرية او علاوات استثنائية (108) •

## 6 - النظام القانوني :

يشمل هذا النظام ثلاثة اساق رئيسية هي ما يلي :

أ - النسق القضائي : عندما انتشرت الدعوة الاسلامية اذن الرسول لبعض الصحابة بالقضاء بين الناس بالكتاب والسنة والاجتهاد كما اذن لبعضهم الآخر بالقتول وذلك بعد ان كان الرسول هو وحده قاضي المسلمين ليس لهم سواء وقد استحدث السجن بمعناه المعروف الان في عهد عمر بن الخطاب اذ كان الحبس لا يتعدى في عهد الرسول منع المتهم من الاختلاط بغيره وذلك بوضعه في بيت او مسجد وملازمة الخصم او من يئب عنه •

ب - نسق الحسية : اي النظر فيما يتعلق بالنظام العام وفي الجنايات احيانا مما يحتاج الفصل فيها الى السرعة وكان القضاء والحسية يسندان في بعض الاحيان الى رجل واحد •

ج - نسق المظالم : وكانت وظيفة قاضي المظالم هي الفصل فيما استعصما من الاحكام على القاضي والمحاسب ولذلك كانت سلطته اعلى سلطة كل منهما كان لا ينعقد أي مجلس لصاحب المظالم الا بحضور خمس جماعات يحيطون به وهم على النحو التالي :

1 - الحماة والاعوان : وظيفتهم حماية المجلس والتغلب على من يلجأ الى القوة والعنف او الفرار من وجه القضاء •

2 - القضاء والحكام : ومهنتهم تنحصر في الاشارة على صاحب المظالم بأقوم الطرق لرد الحقوق الى اصحابها •



3 - الفقهاء : والهم يرجع قاض المظالم فيما اشكل عليه من المسائل الشرعية •

4 - الكتاب : ويقومون بتدوين ما يجري بين الخصوم واثبات ما لهم وما عليهم من الحقوق •

5 - الشهود ووظيفتهم الشهادة على ان ما اصدره القاضي من الاحكام لا ينافي في الحق والعدل (109) •

وكان يتولى القضاء قضاة مدنيون يعينهم الخليفة وكان هؤلاء مستقلين. عن الامراء وكان عمر أول خليفة في الاسلام عين المرتبات للقضاء وجعل مناصبهم مستقلة عن مناصب الموظفين التنفيذيين واطلق عليهم اسم ( الحكام ) واحداث عمر المسس والخضر غير ان الشرطة لم تؤسس بصورة نظامية الا في عهد علي الذي شكل حرساً بلدياً سماه الشرطة واطلق على رئيسها اسم صاحب الشرطة (110) •

7 - النظام العسكري :

كان الجيش ( في الدولة الاسلامية ) يتألف من المجندين البدو والمتطوعين الذين كانوا في معظمهم يؤخذون من المدينة والطائف والمدن الاخرى وكانت مرتباتهم تدفع في بادئ الامر من الاعشار ومن ثم من الاعشار والضرائب معاً وفي بادئ الامر ايضا كان الخليفة يعين القائد العام فقط : كان على هذا ان يختار ضباطه وان يؤم الناس في الصلاة يومياً بوصفه مثلاً للخليفة • واذا اتحدت عدة فرق من الجيش فقد كان الخليفة يعين بوضوح القائد الذي يجب ان يؤم الحليين وكان هذا التعيين دلالة على منصبه كقائد عام للجميع •

وقد شرع عمر في اواخر ايام ادارته في تعيين صغار الضباط كالعرفاء وغيرهم وكان جزء الاخلال بالنظام والجبن في ساحة القتال التسخير وتزيق

العمامة على رأس المذنب وهو عقاب كان يعتبر في تلك الايام عاراً كبيراً على من ينزل به وكان الجيش يتألف من الفرسان والمشاة فأما الفرسان فكانوا يسلحون بالدروع والسيوف والرماح الطويلة بينما كان المشاة يسلحون بالدروع والرماح والسيوف او بالدروع والاقواس والنبال وكان رماة السهام يؤلفون العنصر الاهم بين المشاة الذين كانوا يتنظمون عادة في ثلاثة صفوف طويلة ويتقدمهم الرماحون لصد هجمات الفرسان ويتبعهم حاملوا السهام اما الفرسان فكانوا يوضعون على جناحين اليمين واليسار ثم تبدأ المعركة بالمناهدة والمبارزات الفردية (111) •

#### 8 - النظام الساني ( اللغوي ) :

تعتبر اللغة مظهر الحياة العقلية للمجتمع ومرآة تطوره الاجتماعي • وقد كانت اللغة العربية في المجتمع القبلي قبل الاسلام مفككة المرى متعددة اللهجات شأن القبائل الجاهلية المخلفة فقد تستعمل قبيلة كلمة لا تستعملها القبيلة الاخرى او تستعمل غيرها ومن الاسباب التي ادت الى هذه البلبلة اللغوية تباعد القبائل ووفرة المفردات وكثرة الالفاظ والمترادفات على ان ابرز اللهجات التي قدر لها الغلبة (112) • وقد بدأ توحيد هذه اللهجات المختلفة في الاسلام واستمر هذا العمل في الاسلام ولكن انصراف العرب في صدر الاسلام الى الجهاد والاعمال الحربية ونشر الدعوة اليها عن العناية بالعلوم اللغوية واللسانية ولم يبدأوا نشاطهم النقلي والتنظيمي الا في الدور الثاني الذي يشمل القرون الثلاثة الاولى وبعد ان بلغوا مرحلة من الرقي الاجتماعي تحتم عليهم ان يطوروا لغتهم وان يخصصوها لقواعد تنظيمية خصوصاً بعد ما شعروا بان هذه اللغة معرضة للفساد والضياع • اما العوامل التي جعلتهم يولون لغتهم هذه اهتماماً خاصاً في انها ( أي هذه اللغة ) لغة القرآن فضلاً عن انها لغتهم القومية •

اما مصادر تهذيبهم للغة هي :

1 - القرآن : وقد استعمل الفاظاً لم يكن يستعملها الجاهلون وخصص الفاظاً لمعان لم يكن يستعملها الجاهليون واستعارات ومجازات لم يستعملوها •

2 - الشعر العربي القديم خاصة في ما يتصل بنوع الميثة الجاهلية •

3 - اعراب البادية حيث ، رحلوا العرب اليهم يسألونهم عن الكلمات والمفردات بعد ذلك جاء علماء النحو والصرف ففلسفوا اللغة العربية •

وهناك ظاهرة جديدة بالطرح في هذا المقام وهي ان الشعر انحدر في المرحلة الاسلامية الاولى ( في عهد النبي ) لانه لم يشجعها بسبب اثارها للعصبيات وقيادتها للتناحر القبلي وايقاظ الشعور القبلي والاحقاد ولم ترتفع رنة القافية في العصر الاسلامي الاول الا للدفاع عن الاسلام والرد على شعراء قريش الذين كانوا يهجون النبي ودينه (113) غير ان الاسلام اثرا جبالا في الشعر تأثيراً واضحاً فلقد صور معانيه واغراضه فلم يعد وصفاً للفرس أو للناقة أو للوحة صادقة صيد أو مدحاً يستدر الاكف الخيرة ويز اعطاف المدحون كما لم يعد تغنياً بايام الجاهلية وامجاد القبائل الحربية ولم يكن بحال من الاحوال تجاهلاً أثر القرآن لا سيما في الشعر الاسلامي الاول فلقد انسابت على السنة الشعراء الفاظه العذبة اللينة الرقيقة وتسلت الى البناء الفقه للقصيدة مفردات جديدة كالصلاة وجبريل والجنة فهي مفردات حلها الدين الجديد معه (114) •

بعد هذا العرض المختضب لانظمة بنية المجتمع العربي في المرحلة الاسلامية نود ان نشير الى انه طرأ تغير على حركة انظمة المجتمع العربي بسبب خضوعها لمؤثرات اجتماعية وسياسية فبعد مرحلة الظفء الراشدين يقول احمد امين رجعت العصية القبلية في عهد الامويين كما كانت في الجاهلية

وكان بينهم بني هاشم في الاسلام كالذي كان بينهم في الجاهلية فخر الامويين بالدهاء والحكم وكثرة الخلفاء والشعراء ورد عليهم بنو هاشم يكاثرونهم في ذلك وكان جداهم ومفاخرهم صورة صادقة للسفارة في الجاهلية وعاد النزاع في الاسلام بين القحطانيين والمدنانيين مكان في كل قطر عداء وضروب بين النوعين وانخذوا في كل مجتمع اسامي مختلفة ففي خراسان كانت الحرب بين الازدوتية والاولون ينيون والآخرين عدائيون وفي الشام كانت الحرب بين كلب وقيس والاولون ينيون والآخرين عدائيون ومثل ذلك في الاندلس ومثل ذلك في العراق (115) . بالإضافة الى العصبية القبلية ظهرت عصبية المدن ، فقد كان عرب كل مدينة يتمصبون لمدينتهم ويفتخرون بجزائرها وبرجالها وعلماؤها وفقهائها وقد بدأت هذه العصبية في الظهور منذ تأسيس البصرة والكوفة والقسطاط .

وبناء على تعصب الامويين لبعض القبائل الاخرى مالوا الى الفرق الاسلامية التي لا تعصب للنظام الديني بشكل حاد لها مرجئة الاولى التي كانت ترى كل شيء متوقفا على الايمان الذي لا يضر معه العمل ولا ينفع بدونه وكانت الجبرية من الطرق التي استندت اليها الدولة الاموية في حماية نظامها وزاد اعتمادها عليها بعد اتجاه المرجئة الى اسلوب العمل العنيف (116) .

اما العوامل التي عللت على بروز النظام القبلي وهينة على بقية الانظمة هي جذوره القدية في العصر الجاهلي وحب السلطة من قبل بني امية وزراعاتهم القدية والمستمرة مع بني هاشم الذين كانوا سادة النظام الديني الا ان الفرق الجوهري بين سيادة النظام القبلي في العصر الجاهلي عن العصر الاموي هو امتزاج النظام القبلي مع النظام السياسي والعمل معا لصالح القبيلة الحاكمة وتسخيرها لتعزيز مكانة الامويين في الحكم اما النظام الديني فلم يسمح له النظام القبلي بالمحافظة على موقعه القيادي لبقية انظمة بنية المجتمع العربي بل سخره لصالح النظام القبلي وحماية مصالحه . فازدواج النظام اعني

بالسياسي اصبح موجهاً لصالح القبيلة الحاكمة مستتراً ( هذا ازدواج )  
 بغطاء النظام الديني ومسخرأ النظام الاقتصادي والاداري والعسكري  
 لصالح ازدواج النظامين مما نتج عن ذلك الغاء مبدأ الثورى الذي كان  
 اساس انتخاب الخليفة فظهر نظام الوراثة واصبحت الخلافة الاموية اقرب  
 الى السيادة منها الى الدين وفي ضوء هذا الالغاء لم تبق الخلافة ممثلة من  
 قبل المجتمع بل تعني انها موروثه واصبحت الحكومة الاموية او توقرا ملية  
 تشوبها حرية الكلام التي كان يملكها عرب الصحراء والعلماء والانتقاء  
 والصالحون الذين كانوا يستلعمون بتلاوة اية من القرآن الكريم او بيت  
 شعر شاعر ان يقيروا من مزاج الخليفة (117) .

ولما دخل في الاسلام غير العرب واعتمد الامويون على النظام القبلي  
 القرايبي في الحكم وسخروا الدين لصالح النظام القبلي والسياسي ظهرت  
 حركات وثورات ضد هيمنة النظام القبلي . الذي ظهر فيه النظام السياسي  
 ليقود بقية انظمة بنية المجتمع العربي وتسيرها لصالح الهيئة السياسية دون  
 تميز قبلي أو غيرهم ولما كان المجتمع العربي يدين بالديانة الاسلامية فقد  
 استغل النظام السياسي النظام الديني لصالحه ولتميز مكائته في بنية المجتمع  
 ولما اتهمت الخلافة العباسية وخضع المجتمع العربي للسيطرة الاجنبية حافظ  
 النظام الديني على تماسك العرب وبقى النظام اللغوي ( السامي ) كاداة  
 للتخاطب بين افراد المجتمع العربي اما بقية الانظمة فقد خضعت بشكل مباشر  
 للسيطرة الاجنبية .

اخيرا يمكن ان تلخص بنية المجتمع العربي وتقول بانها لم تتقبل  
 وتطبع بأي قالب او طابع خارجي اجنبي على الرغم من سياها على مجتمعات  
 ارقى منها مدنية او حضارة وخضوعها لبنات اقوى منها تماسكا وعنفا . اجل  
 انها تبذلت انما آ قيادة انظمتها ( من سيادة النظام القبلي الى الديني ومن ثم  
 القبلي السياسي وبعدها السياسي واخيراً السيطرة الاجنبية ) وليس في

هيكلا الخارجى حيث لم يسلخ النظام الدينى منها ويحل محله نظام آخر  
او لم يفصل النظام اللغوى عنها ويحل محلها نظام آخر جديد عليها كما حصل  
بعد العرب الصليبية وغزو التاتار وغيرهم • ان بنية المجتمع العربى امتدت  
الى مجتمعات اوسع من المجتمع العربى وتقلصت فى سيطرتها على المجتمعات  
التي خضعت لها ، اى حصلت عملية مد وجزر جغرافيا وسياسيا انما ليست  
بيويا • وهذا يعنى انها قابلة لامتناس ما ينفعا وافراز او طرح ما يضرها  
فتستد بسط حجمها وتقلص لتحمي مضمونها مع المحافظة على جوهرها •

## مراجع الفصل

- 1 - سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول دار المعارف بمصر ص 83-84 ، 1968
- 2 - بروكلمان كارل « تاريخ الادب العربي » ترجمة عبد الحليم النجار الجزء الاول دار المعارف بمصر ص 41-42 ، 1959
- 3 - حتي فيليب « تاريخ العرب » ترجمة ادورد جرجي وجيراثيل جيبور الجزء الاول دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع بيروت ص 117 ، 1961
- 4 - الاسد ناصر الدين « مصادرات الشعر الجاهلي » دار المعارف بمصر ص 16-17 ، 1962
- 5 - المصدر السابق ص 33
- 6 - المصدر السابق ص 51-52
- 7 - المصدر السابق ص 60
- 8 - بروكلمان كارل « تاريخ الادب العربي » الجزء الاول ص 63
- 9 - المصدر السابق ص 63
- 10- سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 611
- 11- كحالة عمر رضا « دراسات اجتماعية في العصور الاسلامية المطبعة التعاونية بدمشق ، ص 177-179 ، 1973
- 12- المصدر السابق ، ص 184
- 13- سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 617
- 14- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث دار الهلال القاهرة ، ص 254-255 ، 1958

- 15- ضيف شوقي « العصر الجاهلي » دار المعارف بمصر ، القاهرة ص 72 ، 1960
- 16- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث ، دار الهلال بالقاهرة ، ص 40 1947
- 17- حتي فيليب « تاريخ العرب » ترجمة محمد مبروك نافع مطبعة دار العالم العربي بالقاهرة ص 37 ، 1953
- 18- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الرابع دار الهلال بالقاهرة ص 19 ، 1947
- 19- المصدر السابق ص 21
- 20- سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 573
- 21- المصدر السابق ص 574
- 22- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الرابع ص 23
- 23- المصدر السابق ص 24
- 24- المصدر السابق ص 25
- 25- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الخامس ص 37
- 26- حتي فيليب « تاريخ العرب » ص 36
- 27- المصدر السابق ص 36
- 28- المصدر السابق ص 36
- 29- طبانه بنوي « مملكات العرب » مكتبة الانجلوا المصرية ص 287 ، 1967
- 30- المصدر السابق ص 283-284
- 31- المصدر السابق ص 280-281
- 32- الاسد ناصر الدين « مصادر الشعر الجاهلي » ص 10
- 33- سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 600
- 34- بك الشيخ محمد الخضري « محاضرات تاريخ الامم الاسلامية » الجزء الاول مطبعة الاستقامة بالقاهرة ص 52-53 ، 1376 هـ
- 35- علي محمد كرد « الاسلام والحضارة العربية » الجزء الاول ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ص 122-123 ، 1968
- 36- ضيف شوقي « العصر الجاهلي » دار المعارف بمصر ص 89
- 37- المصدر السابق ص 92
- 38- المصدر السابق ص 93-94
- 39- الكليبي ابن المنذر هشام بن محمد بن السائب « الاصنام » تحقيق احمد زكي الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ، ص 33 ، 1965



- 40- المصدر السابق ص 33
- 41- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث دار الهلال ص 275 ، 1958
- 42- جيمعة محمد محمود « النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامعية » مطبعة المادة بالقاهرة ص 99-100 ، 1949
- 43- المصدر السابق ص 100-101
- 44- جرجي زيدان « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث ص 251
- 45- المصدر السابق ص 264
- 46- المصدر السابق ص 264
- 47- جيمعة محمود « النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامعية » ص 114
- 48- سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » ص 628 ، 1968
- 49- المصدر السابق ص 628
- 50- المصدر السابق ص 628
- 51- المصدر السابق ص 630
- 52- حتي فيليت « تاريخ العرب » ص 115
- 53- المصدر السابق ص 117
- 54- هبو احمد رحيم « تاريخ العرب قبل الاسلام » منشورات جامعة حلب ص 355-356 ، 1980
- 55- المصدر السابق ص 657-658
- 56- المصدر السابق ص 653
- 57- المصدر السابق ص 659-664
- 58- غلوب جون باجوت « الفتوحات العربية الكبرى » تعريب خيرى حماد مكتبة المثني ببغداد ص 37-38 ، 1963
- 59- حطاب زهير « تطوور بني الاميرة العربية » معهد الانماء العربي بيروت ص 74 ، 1976
- 60- المصدر السابق ص 75
- 61- الاففاني سعيد « اسواق العرب » دار الفكر بدمشق ص 46-47 ، 1960
- 62- المصدر السابق ص 48
- 63- المصدر السابق ص 49
- 64- المصدر السابق ص 50
- 65- المصدر السابق ص 50

- 66- المصدر السابق ص 51  
67- المصدر السابق ص 51  
68- علي جواد « تاريخ العرب قبل الاسلام » الجزء الثاني مطبعة المجمع العراقي  
بغداد ص 182 ، 1960  
69- المصدر السابق ص 206  
70- المصدر السابق ص 200  
71- هيو احمد رحيم « تاريخ العرب قبل الاسلام » ص 275  
72- المصدر السابق ص 279  
73- جمعة محمد محمود ، ص 145  
74- غلوب جون باجوت ص 23  
75- المصدر السابق ص 27  
76- المصدر السابق ص 32-33  
77- جمعة محمد محمود ص 166  
78- المصدر السابق ص 170  
79- بك محمد الغضري ص 45  
80- المصدر السابق ص 44-46  
81- مقدمة تاريخ ابن خلدون ، المجلد الاول مكتبة المدينة ودار الكتاب اللبناني  
ص 1055 ، 1961  
82- سيد بول ل . م « تاريخ العرب المعاصم » تحرير عادل زعيتر دار الكتب  
العربية مصر ، ص 63-64 ، 1948  
83- تاريخ العلاقة ابن خلدون ، المجلد الاول ص 278  
84- حسن ابراهيم حسن « تاريخ الاسلام » الجزء الاول مكتبة النهضة المصرية  
ص 194 ، 1959  
85- المصدر السابق ص 196  
86- عبد الواحد مصطفى « شخصية المسلم » مكتبة عمار بالقاهرة ص 5 ،  
1970  
87- المصدر السابق ص 31  
88- المصدر السابق ص 40  
89- المصدر السابق ص 53  
90- ديورانت رول « قصة الحضارة » ترجمة محمد يدران الجزء الثاني المجلد  
الرابع لجنة التأليف والترجمة والنشر مصر ، ص 27 ، 1964  
91- امين احمد « فجر الاسلام » دار الكتاب العربي بيروت ص 71-74 ،  
1969

- 92- الرافعي انور « الاسلام في حضارته ونظمه » دار الفكر بيروت  
ص 240-241 ، 1973
- 93- المصدر السابق ص 241-242
- 94- نتيج اتوني « العرب » تعريب راشد البناوي ، مكتبة الجلو المصرية  
ص 68 ، 1974
- 95- شلبي محمد « تاريخ الاسلام » الجزء الاول مكتبة النهضة المصرية  
ص 178 ، 1966
- 96- علي محمد كرد « الاسلام والحضارة العربية » الجزء الاول لجنة التأليف  
والترجمة بالقاهرة ص 150 ، 1968
- 97- حتي فيليب « تاريخ العرب » ص 175-176
- 98- مفتية محمد جواد « الفقه على المذاهب الخمسة » دار العلم للملايين بيروت ،  
ص 307-320
- 99- البهي محمد « منهج القرآن في تطوير المجتمع » دار الفكر القاهرة  
ص 46-47 ، 1974
- 100- خطب زهير « تطوير بين الاسرة العربية » معهد الانماء العربي بيروت ،  
ص 98-99 ، 1976
- 101- بروي ادوار واخرين « تاريخ الحضارات العامة » تعريب يوسف داغر  
وفريد داغر ، المجلد الثالث ، منشورات عويدات بيروت ص 112 ،  
1965
- 102- الرافعي مصطفى « حضارة العرب » دار الكتاب اللبناني بيروت ص 102 ،  
1960
- 103- علي سيد امير « مختصر تاريخ العرب » ترجمة عفيف البعلبكي دار العلم  
للملايين بيروت ، ص 63-64 ، 1961
- 104- الرافعي مصطفى ص 46
- 105- شرف محمد جلال ومحمد علي عبد المعطي « الفكر السياسي في الاسلام  
دار الجامعات المصرية ص 140 ، 1978
- 106- علي سيد امير ، ص 67-68
- 107- شرف محمد جلال ومحمد علي عبد المعطي ص 146-147

- 108- علي سيد امير ص 66
- 109- شرف محمد جلال ومحمد علي عبد المعطي ص 162
- 110- علي سيد امير ص 69
- 111- المرجع السابق ص 71
- 112- الراقعي مصطفى ص 80
- 113- المرجع السابق ص 84
- 114- المرجع السابق ص 84
- 115- امين احمد « فجر الاسلام » دار الكتاب العربي بيروت ص 79 ، 1969
- 116- القاضي النعمان « الفرق الاسلامية » دار المعارف بمصر ص 85 ، 1970
- 117- علي سيد امير ص 352

## الفصل الثاني الفكر الاجتماعي



## اسهامات العرب في الفكر الاجتماعي

لا يخلو مجتمع متمدن او متحضر من ثقافة اجتماعية حية نابضة تخدم المجتمع الانساني ولا من كتاب يعكسون اتجاهاتها الفكرية وحياتها الاجتماعية . ولما كان المجتمع العربي في الفترة ما بين القرن الثامن والثاني عشر ميلادي يمثل مرحلة ثقافية متقدمة حضارياً ومدنية فقد ساعدت ( هذه المرحلة ) على ظهور مفكرين يعكسون المناخ الثقافي لتلك الفترة كالجاحظ والقارايي وابن حيان التوحيدي وابن علي مسكوبة واخوان الصفا والفزالي وابن خلدون وغيرهم .

ولما كانت معلومات وافكار المفكرين قضى عليها اكثر من ثمانية قرون فقد يضمن البعض بأنها تمثل تاريخاً فكرياً مضى عليه الزمن ، أو أنها ثقافة سادت ثم بادت ولا حاجة لمراجعتها او الاستفادة منها في الوقت الحاضر الا أن الحالة ليست كذلك في علم الاجتماع ( الذي ظهر في القرن العشرين ) فهو يستعين بالدراسات التاريخية لكي يستخلص منها حقائق اجتماعية ليحدد مراحل تطور المجتمعات الانسانية ( وهذا ما قام به عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر والعالم السوفييتي ييتروم سروكن ) اما بالنسبة الى معطيات المفكرين القدامى فانهم يستخدمونها لكشف مراحل تطور الفكر الاجتماعي في المجتمع الانساني ( وهذا ما قام به كل من هاورد بيكرودان مارتنديل ) .

وبناء على ذلك فقد توصل ككتاب ومنظري علم الاجتماع الى تأسيس  
عده مدارس واتجاهات فكرية تعكس اسهامات الفرد في الحياة اليومية  
ومؤثراتها عليه وكيف يفكر الفرد داخل المجتمع ، منها التطورية البايولوجية  
والميكانيكية والنفسية والوضعية والوظيفية والصراعية والرمزية والبنائية  
والتبادلية وغيرها .

وهناك اعتقاد سائد في المجتمع العربي مفاده بأن كل عطاء فكري يمثل  
مرحلة تاريخية ماضية يعني تراثا مستهلكا او ميتا او جامدا لأنه لا يمثل  
المرحلة الاجتماعية الراهنة او انه لا يساعد افراد المجتمع على حل مشاكلهم  
التي يعيشونها في الوقت الحاضر فاتخذوا موقفا سلبيا منه وقسم اخر من  
الناس اتخذ نفس الموقف انما بسبب انبهارهم بالثقافات الاجنبية المعاصرة  
وهناك فئة ثالثة لم تتخذ موقفا سلبيا من الفكر الاجتماعي القديم بل  
بظالون بتكوين ثقافة تعكس حاضرم وتعالج مشاكلهم المعاصرة بعيدا  
عن ثقافة مجتمعا الماضية ومؤثرات الثقافة الاجنبية . أما بالنسبة الى هذه  
الدراسة فانها تقدم نموذجا من كتابات العرب الذين طرحوا افكارهم بشكل  
وصين عكست قدراتهم الابداعية في التفكير والتصوير الاجتماعي وقابليتهم  
في تبوؤ مراكز فكرية قيادية رائدة اضافة الى ذلك فان الفكر الرصين يعكس  
مقومات حياة المجتمع الانساني بغض النظر عن اختلاف الاقاليم والازمنة .  
وان هدف هذه الدراسة لا يصبو الى سلخ الفكر الاجتماعي الذي ظهر في  
المجتمع العربي من الفكر الاجتماعي الانساني انما هدفها هو البحث عن  
اشتات الافكار الاجتماعية التي قالها المفكرون العرب وجمعها وتبويبها تحت  
اسم اتجاهات فكرية تمثل مدارس الفكر الحديثة في علم الاجتماع دون  
تضخيم كتاباتهم او اعطائها تفسيراً ابعد عن اطارها . في الواقع الهدف  
الاساسي هو ابراز افكار الكتاب العرب القدامى التي درست العقل الشرقي  
والنفس الفردية وأثر المجتمع على طريقة تفكير وعيش الفرد داخله وخاصة التي



استخدمت اساليب مبتكرة في دراستها تسمى في الوقت الحاضر بالمنهج العلمي ( كالاستبطان والشك والتجربة والمقارنة التشبيهية ) ولم تبني هذه الدراسة فكريا اجتماعيا اقليميا او قوميا بل اوضحت درجة مساهمة الكتاب العرب في الفكر الانساني وطريقة تغذيته بأفكار ومقدرات خلاقة مبدعه يمكن الاستفادة منها في الوقت الحاضر .

هذا من جانب ، واذا استعرضنا الفكر الاجتماعي في علم الاجتماع المعاصر نجد أنه يبحث ويدرس العلاقة التبادلية والصداقية واقامة المقارنات بين الانسان والحيوان والبناء الاجتماعي مع الجهاز الاداري فالكثابات الاجتماعية التي طرحها الكتاب العرب الذين سوف نذكرهم في دراستنا هذه لا تُشكّل افكار جامدة او ميتة بل هي حية وذكية سبقت زمنها وتجاوزت علوم عصرها يمكن الاستفادة منها في الوقت الحاضر وهذا جانب آخر .

وهناك ملاحظة جديرة بالطرح وهي ان الثقافة الاجتماعية للكتاب العرب القدامى تشكل ثغرة فكرية في ثقافة دارسي علم الاجتماع في الوطن العربي بالوقت الحاضر لأن جل اهتمامهم منصب على الدراسات والنظريات الغربية بسبب نشوء هذا العلم ( علم الاجتماع ) في الغرب لذا لم يلتفتوا الى الدراسات الثاقبة ذات الجوهر الاجتماعي عند كتابهم القدامى .

في الواقع ان الاتجاهات الفكرية التي سوف تطرحها هذه الدراسة لا تعكس تسلسلها الزمني ولا اسبقية قائلها بل حسب موضوع تناولها ، فهناك اتجاهين تناولوا المجتمع العربي بشكل خاص كالاتجاه العملي ، والاتجاه العقلي وهناك اتجاهات تناولت في دراستها المجتمع الانساني بشكل عام كالاتجاه البيولوجي والتنظيمي والتبادلي والسعادة الفردية والصراعي .

بعد هذا العرض الموجز تنتقل الى طرح الاتجاهات وهي كما يلي :

## 1 - الاتجاه البايولوجي :

يشير هذا الاتجاه الى تفسير السلوك الانساني من خلال صفات حيوانية او تشبيه سلوك انساني بالسلوك الحيواني ، واساس هذا التفسير او التشبيه هو استخدام المعرفة الاجتماعية حول السلوك الحيواني او استخدام ملاحظات المفكرين لسلوك الحيوانات التي تعيش معهم في نفس المحيط الايكولوجي ، وليس الغرض من كتابات الكتّاب العرب هو الحط من مكانة الانسان او تقليل شأنه او سمعته الاجتماعية انما وجدوا تشابهاً بين السلوكين ( الانساني والحيواني ) ومما لاشك فيه انها طريقة علمية مأخوذ بها في العلوم الصرفة والانسانية معا الا وهي طريقة المقارنة لابرار الصفات المتشابهة والمتباينة بين الاثنين .

وسوف نرى ان هذا الاتجاه لم يأخذ المسار الكلي ( اي مقارنة المجتمع الحيواني مع المجتمع الانساني ) بل المسار الجزئي ( اي مقارنة وحدة سلوكية انسية مع حيوانية او تشبيه مركز اجتماعي معين بأهم اعضاء جسم الانسان ) فهي مقارنة جزئية وليست شاملة « وما هذه الدراسات المقدمة لنا من الجاحظ والقارايي واخوان الصفا المرحلة اولية لهذا الاتجاه بيد انه للأسف لم يستمر في مسيرته ولم يسبني من كتاب لاحقين لكي يصل الى تكوين صورة متكاملة الجوانب في دراسته بين المجتمعين او السلوكين ( الانساني والحيواني ) .

نبدأ بطرح ما قاله الجاحظ ( 776 - 869 م ) الذي شبه السلوك الحيواني بالسلوك الانساني وأبرز التشابه بينهما ولم يظهر اختلافهما فقد وجد تطابق السلوكين بشكل واضح وجلي عند الحمام وخاصة في السلوك الجنسي حيث وجد ما يلي هناك حمامة لا تريد الا ذكرها ووجد ايضا امرأة لا تمنع يد لامسى وحمامة لا تزيف الا بعد طرد شديد وشدة طلب وتزيف لا تريد الا زوجها وميدها وحمامة لا تمنع شيئاً من الذكور وبالمقابل امرأة

لأول ذكر يريد ساعاً يقصد إليها وهناك نساء كذلك • ووجد حمامة لها زوجا وهي تمكن ذكراً آخر لا تعدوه ووجد مثله عند النساء ولاحظ تزييف لغير ذكر الحمامة وذكرها يراها ولا تفعل ذلك الا وذكرها يطير او يحضن ، وان هناك حمامة تقبض الحمام الذكور وحمامة تقبض الحمامة وحمامة تقبض اثنى ولا تدع اثنى يقبضها وذكر يقبض الذكر وتقبضه وذكر يقبضها ولا يدعها تقبضه ، واثنى تزييف للذكور ولا تدع شيئاً منها يقبضها وهناك نساء تزني ابداً ويتساقطن ابداً ولا يتزوجن ابداً ومن الرجال من يلوط ويؤذي ابداً ولا يتزوج (1) •

اضافة الى ما تقدم فقد قارن الجاحظ قوة الانسان التناسلية بقوة الحمام التناسلية فوجد الاولى اضعف من الثانية وقال بهذا الخصوص وتلك الخصلة ( القوة التناسلية لدى الحمام ) يفوق بها جميع الحيوان لأن الانسان الذي هو أكثر الخلق في قوة الشهوة وفي دوامها في جميع السنة وارغب الحيوان في التصنع والغزل والتشكل والتفتل افرّ ما يكون اذا فرغ وعندها يركبه القصور ويجب فراق الزوج الى ان يعود الى نشاطه وترجع اليه قوته والحمام انشط ما يكون وافرح واقوى ما يكون وامرح مع الزهو والشكل واللهو والجدل ابرد ما يكون الانسان وافتره واقطع ما يكون وافصره هذا وفي الانسان ضروب من القوى احدها فضل الشهوة والاخرى دوام الشهوة في جميع الدهر والاخرى قوة التصنع والتكلف وانت اذا جمعت خصاله كلها كانت دون قوة الحمام عند فراغه من حاجته وهذه فضيلة لا ينكرها احد ومزية لا يجحدها احد (2) •

الفكر العربي الثاني الذي ظهرت في كتاباته الاتجاه العضوي هو الفارابي ( 870 - 950 م ) حيث شبه رئيس المدينة الفاضلة بقلب الانسان وهذا منحا يختلف عن منحا الجاحظ لانه ( اي الفارابي ) قارن بين الهيئة الحاكمة للمدينة الفاضلة وارتباطها ببعضها ببعض مع اعضاء جسم الانسان

وكيفية ارتباطاتها بينما قارن الجاحظ ( كما لاحظنا ) السلوك الانساني مع السلوك الحيواني ولتبيان ذلك نعرض نصوص كلام الفارابي لتلاحظ الفرق بين مقارنته ومقارنة الجاحظ ، حيث قال في تشبيه رئيس المدينة الفاضلة بالعضو الرئيس في جسم الانسان « وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع اكمل اعضاءه واتنها في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو اخر افضله ، ودونه ايضا اعضاء اخرى لما دونها ورياستها دون رئاسة الاول ترأس وتراس كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره افضله ودونه قوم رؤسسون فيه ورؤسسون كآخرين » (٣) اما فضائل رئيس المدينة فقال فيها « وكما ان القلب يتكون اولا ثم يكون هو السبب في ان يكون سائر اعضاء البدن والسبب في ان تحصل لها قواها وان تترتب مراتبها فاذا اختلف منها عضو كان الرفد مما يزيل عنه ذلك الاختلال وكذلك رئيس المدينة فينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها (٤) . ويضيف الى ما تقدم فيقول « وكما ان الاعضاء التي تقرب من العضو الرئيسي تقوم من الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس بالطبع بما هو شرف وما هو دونها من الاعضاء ويقوم بالافعال بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاعضاء التي يقوم بها من الافعال الاخرى كذلك الاجزاء التي تقرب من الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف من دونهم بما هو دون ذلك من الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال بأخصها » (٥) .

وللمزيد من المقارنة فقد قال « فالقلب هو العضو الرئيسي الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ويليه الدماغ فانه ايضا عضو رئيس ورئاسته ليست اولية لكن رئاسة ثانوية وذلك لانه يرأس بالقلب ويرأس سائر الاعضاء فانه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود ( القلب بالطبع ) » (٦) .

معنى ذلك ان الاعمال التي يقوم بها باقي اعضاء الجسم دون القلب التي تخضع لعمل ووظيفة القلب الذي له الدور الكبير في تنشيط جميع اعضاء الجسم وان اهمية اعمال الاعضاء تتدرج حسب درجة اتصالها بالقلب ومساعدته في قيامه بوظائفه التنشيطية والحيوية ويجد الفارابي نفس العملية في جهاز المدينة الاداري حيث هناك رئيس يمثل القلب يقوم بجميع الوظائف التنشيطية والقيادية وله القدرة الكبيرة في السيطرة على جميع اجزاء عذا الجهاز . ففي جسم الانسان اعضاء قريبة من مركز القيادة الحيوية بأهمية افضل من الثانية لانها قريبة من مركز القيادة الحيوية ونفس الشيء ( في نظر الفارابي ) هناك مراكز ادارية قريبة من مركز الرئيس واخرى بعيدة عنه فالاولى تستع باهمية افضل من الثانية لانها قريبة من مركز الرئيس ولان افعالها تكون مكملة لاعمال الرئيس ومساعدته له وبشكل واضح كلما ابتعدت المراكز الادارية عن الرئيس قلت اهميتها ووظيفتها كذلك جسم الانسان كلما ابتعد احد اعضاء الجسم عن القلب قلت اهمية عمله بالنسبة للجسم وهكذا .

بعد هذه المقارنة ينتقل الفارابي الى مقارنة المدينة الفاضلة نفسها ليقارنها مع جسم الانسان وأعضائه فقد قال : والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون جميع الاعضاء على تتميم حياته والحفاظ عليه وكما ان للبدن اعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسي وهو القلب واعضائه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس واعضائه اخرى فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة وهذه المرتبة الثانية واعضائه اخرى تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في المرتبة الثانية ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترأس أصلا وكذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة

متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس اخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة ويفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود به ذلك الرئيس وهؤلاء هم اولوا المراتب الاولى ودون هؤلاء قوم يفعلون على حسب اغراض هؤلاء هم في المرتبة الثانية ودون هؤلاء ايضا من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى أن تنتهي الى آخر فعل يفعلون على حسب اغراضهم فيكون هؤلاء الذين يخدمون ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين غير ان اعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية واجزاء المدينة مطورون بالطبع بفطرة متفصلة يصلح بها الانسان للانسان لشيء دون شيء غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدها بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية (7) •

من خلال هذا النص نجد مقارنة اوسع مما قام بها الفارابي نفسه عندما قارن رئيس المدينة بالقلب وهنا قام بمقارنة اعضاء الجسم مع المدينة بكامل اجهزتها الادارية واهمية هذه الاجهزة تتسلسل حسب درجة ارتباطها بالرئيس وان كل هيئة ادارية مرتبطة بعمل هيئة ادارية اعلى واسفل منها • وهو مكمل لها ولكن الاختلاف في درجة ونوع والعمل فهو مكمل لعمل الهيئة الادارية الذي اعلى منه ومتسم له ولكنه اقل منه درجة الا انه افضل من عمل الهيئة الادارية الذي هو اقل منه درجة فارتباط اعضاء البدن لا يعني تركيب مجموعة من الاجزاء بل ارتباط اعمال ووظائف مكاملة واحدة للآخرى وان جميع وظائف الاعضاء مسخرة لخدمة القلب وكذلك بالنسبة للمدينة فان جميع الهيئات الادارية مسخرة لخدمة رئيسها وقد قسم الفارابي اعضاء جسم الانسان الى قسمين استنادا الى خدماتهم وموقعها بالنسبة للقلب حيث هناك اعضاء تخدم وترأس واخرى تخدم ولا ترأس ، الاولى تأخذ مواقع

مهمة وجوهرية في جسم البدن والثانية تقدم خدمات للجسم وترأس من قبل الاعضاء الاخرى الا انها لا ترأس عضوا آخر لانها تقع في اسفل التسلسل العضوي للجسم فلا ترأس عضواً اخر لعدم وجوده اصلاً تحت رئاستها وكذلك في المدينة حيث هناك هيئات ادارية تقدم خدمات وترأس هيئات اقل منها درجة وعملاً في الوقت نفسه لانها تتبوأ مركزاً قريباً من الرئيس وان خدماتها ذات اهمية كبيرة لاعمال الرئيس خاصة وحركة الجسم عامة وهناك هيئات ادارية تقدم خدمات فقط ولا ترأس اية هيئات ادارية اخرى لانها تقع في ادنى موقع من موقع المدينة •

اضافة الى ذلك فقد قسم الفارابي اعضاء الجسم الى نوعين حسب اتصالها بالعضو الرئيسي حيث هناك اعضاء تتصل مباشرة به دون اية واسطة واخرى تتصل به من خلال واسطة ونفس الشيء ينطبق على الهيئات الادارية في المدينة الفاضلة فهناك هيئات تتصل بالرئيس مباشرة دون تدخل اية هيئة ثالثة واخرى تتصل به بشكل غير مباشر أي من خلال هيئة ادارية ثالثة أي انه هناك هيئات أمره فقط وهو الرئيس واخرى امره ومأموره معاً وهي التي تلي هيئة الرئيس وثالثة مأمورة فقط وغير امره •

نتقل الان الى منحنا ثالث في الاتجاه البايولوجي في التفكير الاجتماعي لكتاب العرب وهو منحنا اخوان الصفا ( ظهر في منتصف القرن العاشر الميلادي ) الذي اتخذ موقفاً مختلفاً عن موقف الجاحظ والفارابي حيث قارنوا ( اخوان الصفا ) بين صفات الانسان الشخصية وصفات الحيوانات فقالوا ان الحيوانات انواع كثيرة لكل نوع منها خاصية دون غيره والانسان شاركها كلها في خواصها ولكن لها خاصيتين تعانها كلها وهما طلبها للمنافع وفراها من المضار ولكن ما يطلبه المنافع بالقهر والغلبة كالسباع ومنها ما يطلب المنافع بالبصيرة كالكلب والسنور ومنها ما يطلبها بالحملة كالعنكبوت وكل ذلك يوجد في الانسان وذلك ان الملوك والسلطين يطلبون المنافع

بالغلبة والمكدون بالسؤال والتواضع والصناع والتجار بالحيلة والرفق وكلها  
تهرب من المضار والعدو ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر  
والغلبة كالسباع وبعضها بالقرار كالارانب والظباء وبعضها بالسلاح  
والجواشن كالقنفذ والسلحفاة وبعضهما بالتحصن في الارض كالقار والهوام  
والحيات وهذه كلها توجد في الانسان وذلك انه يدفع عن نفسه العدو  
بالقهر والغلبة فان خاف على نفسه ليس السلاح وان لم يطقه قهر منه فان  
لم يقدر على القرار تحصن بالحصون وربما يدفع الانسان عدوه بالحيلة ان  
لكل نوع من انواع الحيوانات خاصية هي مطبوعة عليها وكلها توجد في  
الانسان وذلك انه يكون شجاعا كالاسد وجبانا كالارانب ومسخيا كالديك  
وبخيلًا كالكلب وغييفا كالسمك وفخورا كالغراب ووحشيا كالنمر وانسيا  
كالحمام ومحتالا كالكلب ومسالما كالغنم وسريما كالغزال وبطيئا كالذب  
وعززا كالنمل وذليلًا كالجمل ولصا كالعقرب ومهيبا كالعنكبوت وحليما  
كالجمل وحقودا كالحمار وكثودا كالثور وشوسا كالبلبل واخرس كالحوت  
ومنطقيا كالهزارستان والبيضاء ومستحلا كالذئب ومباركا كالطيوطي  
ومضرا كالقار وجهولا كالخنزير ومشؤما كالبوم وقاعا كالنخل» (8) .

من المقارنات الدقيقة والصائبة هي ما قام بها اخوان الصفا لانهم  
صنفوا سلوك الانسان بشكل عام الى صنفين الاول يطلب المنافع والثاني  
يفر من المضار وقارنوا ذلك مع السلوك الحيواني وحددوا بالوقت نفسه  
اساليب طلب المنافع منها اسلوب القهر والاخر بالحيلة وسندوا هذه الاساليب  
الى مهن واعمال الافراد داخل المجتمع فالملك او السلطان يطلب منافعه بالقوة  
والصناع والتجار يأخذون منافعهم بالحيلة وحددوا ايضا اساليب الفر من  
المضار اما عن طريق القوة او عن طريق القرار او بالتحصن اضافة الى ذلك  
فقد شخّصوا صفات الحيوانات ووجدوا جميعها تتواجد في شخصية  
الانسان .



وزبدة هذا الاتجاه انه انطلق من قاعدتين اساسيتين هما دراسة سلوك الانسان وتحديد صفاته عن طريق الملاحظة واستخدام اسلوب المقارنة الخارجية اي مقارنة مجتمع انساني مع مجتمع حيواني وتشبيه وظائف الجسم الانساني وهذان المنطلقان يمثلان ركيزتين اساسيتين في التفكير البايولوجي وفي هذا المقام ارى ضرورة الاشارة الى ان الجاحظ والفارابي واخوان الصفا لم يكونوا يهدفون الى استخدام او اقامة اتجاه يسمى بالاتجاه البايوسيلولوجي وانما هي مجرد دراسات ذكية دقيقة تخدم العلم والمعرفة علاوة على ذلك لم يكن في حسان الفارابي بان يكون فكره الاجتماعي مكملًا لفكر الجاحظ او تفكر اخوان الصفا ونفس الحالة بالنسبة للجاحظ واخوان الصفا لم يتأثر منهم بالآخر ولم يكن هدفهم تكوين مدرسة فكرية تعكس العقلية العربية او التنظير العربي انما كان هذا هدف كاتب هذه الدراسة عن طريق جمع أشتات الافكار التي تعكس الصور الاجتماعية التي يدرسها علم يسمى بالوقت الحاضر بعلم الاجتماع .

## 2 - الاتجاه التنظيمي :

برز هذا الاتجاه في كتابات ابو حامد الفزالي ( 1058-1111 م ) عندما شبه النفس البشرية بالهيئة الحاكمة في المدينة حيث قال « ان النفس كالمدينة واليدين والقدمين وجميع الاعضاء ضياعها ، والقوة الشهوانية واليها والقوة الفضيية شحنتها والقلب ملكها - والملك يدبرهم حتى تستقر مملكته واحواله لان الوالي هو الشهوة كذاب فضولي مغلط والشحنة وهو الغضب شرير قتال خراب فان تركهم الملك على ما هم عليه هلكت المدينة وخربت فيجب ان يشاور الملك الوزير ويجعل الوالي والشحنة تحت يد الوزير فاذا فعل ذلك استقرت احوال المملكة وتعمرت المدينة وكذلك القلب يشاور العقل ويجعل الشهوة والغضب تحت حكمه حتى تستقر احوال النفس ويصل الى سبب السعادة من معرفة الحضرة الالهية ولو جعل العقل تحت يد الغضب والشهوة هلكت نفسه وكان قلبه شفيان في الاخره .

اعلم ان الشهوة والغضب خادمان النفس جاذبان يحفظان امر الطعام والشراب والتكاح لحمل الحواس ثم النفي خادم الحواس شبكة العقل وجواسه يصمر بها صنائع الباريء جلت قدرته ثم الحواس خادم العقل وهو للقلب سراج وشعلة يصمر بنوره الحضرة الالهية لان الجنة وهي نصيب الجوف أو الفرج محتقرة في جنب تلك الجنة ثم العقل خادم القلب مظلوق لنظر جمال الحضرة الالهية فمن اجتهد في هذه الصنعة فهو عبد حق من غلمان الحضرة وقوة الخيال في مقدم الدماغ كالنقيب يجمع عنده اخبار الجواميس وقوة الحفظ وفي وسط الدماغ مثل صاحب الخريطة يجمع الرقاع من يد النقيب ويحتفظها الى ان يعرضها على العقل فاذا بلغت هذه الاخبار الى الوزير يرى احوال المملكة على مقتضاها فاذا رأيت واحدا منهم قد عصى عليك مثل الشهوة والغضب فعليك بالجهادة ولا تقصد قتلها لان المملكة لا تستقر الا بهما : (9)

معنى ذلك ان النفس البشرية تتكون ( في نظر الغزالي ) من القلب والقوة الشهوانية والحواس والدماغ وتتكون الهيئة الحاكمة في المدينة من الملك والوالي أو الجواسيس والنقباء والعلاقة بين مكونات النفس البشرية تنسب علاقة مكونات الهيئة الحاكمة في المدينة فعلى سبيل المثال ان الوالي يستلم اوامره من الملك ويسلم اوامره للجواسيس والنقباء التابعين له وقس الشيء في النفس البشرية فان القوة الشهوانية تستلم اوامرها وتعليمها من القلب وترسلها الى الحواس والدماغ .

من مناقب هذا النوع من المقارنة المشابهة التي قام بها الغزالي انها دقيقة في وصفها وصائبة في مقارنتها ورائعة في خيالها اما مثالب هذا النوع من المقارنة فانها لا تستمر في مقارنتها ( تفسيراً وشرحاً ) لديبومة وظائف اجزاء التشابهين بل تقارن وهما في حالة سكون وثبات فمقارنة حياة هيئة المدينة

الحاكمة أثناء حركتها ووظائفها مع ديمومة ودينامية النفس البشرية مفقودة في المقارنة التشبيهية عند الغزالي .

### 3 - الاتجاه التبادلي :

تمثل هذا الاتجاه في كتابة المفكر ابو علي احمد بن محمد مسكوية ( 932 - 1030 م ) في كتابه « تهذيب الاخلاق » الذي اوضح فيه تبادل المنفعة في العلاقة الاجتماعية الثنائية ( فردين فقط ) وبرز فيه مبدأ اللذة وطريقة اشباعها عن طريق اقامة علاقة اجتماعية ثنائية حيث قال قد يجوز ان تجتمع المحبتان لان السبب واحد وهو اللذة وقد يجوز ان يتغير سبب احد الحبيين ويثبت الآخر وايضا فان بين الرجل وبين زوجته خيرات مشتركة ومنافع مختلطة وهما يتعاونان عليها وكذلك حال المنفعة المشتركة بين سائر الناس اذا كانت واحدة بعينها فاما المحبات المختلفة التي اسبابها ايضا مختلفة فهي اولى بسرعة التحلل ومثال ذلك ان تكون محبة احد المتحابين لاجل المنفعة ومحبة الآخر لاجل اللذة كما يعرف ذلك في المتعاشرين على ان احدهما مغن والآخر مستمتع فان المغني منهما يحب والمستمتع منهما يحب المغني لاجل اللذة وكما يعرف ايضا في العاشق والمعشوق اللذين احدهما يلتذ بالنظر والآخر ينتظر المنفعة وهذا الصنف من المحبة يعرف فيها ابدا التشاكي والتظلم وذلك ان طالب اللذة يتعجل له مطلوبه وطالب المنفعة يتأخر عنه مطلوبه وليس يكاد الامر يتعدل بينهما ولذلك ترى العاشق يشكو معشوقه ويتظلم منه بالحقبة ظالم ينبغي ان يشككي لانه يتعجل لذته بالنظر ولا يرى المكافاة بما يستحق صاحبه والمحبة اللوامة كثيرة الانواع ويوشك ان تكون المحبة بين الرئيس والمرؤس وبين الغني والفقير يعرف لها اللوم والتوبيخ لاجل اختلافات الاسباب ولان كل واحد ينتظر من المكافاة عند الآخر ما لا يجده عنده فيقع فساد في النيات بينهما ثم استبطاء ثم ملامات ويزيل ذلك طلب العدالة ورضى كل واحد بما يستحقه من الآخر وبذل كل واحد للآخر العدل المبسوط

والمالك خاصة لا يرضيهم من مواليم الا الزيادة الكثيرة في الاستحقاق وكذلك الموالى يستبطنون العييد في الخدمة والشفقة والنصيحة وفي جميع ذلك يقوم اللوم وفساد الضمير فهذه المحبة اللوامة التي لا يكاد يظلو منها شريطة العدل وطلب الوسط من الاستحقاق والرضا به وهو صعب فاما محبة الاخيار بعضهم لبعض فانها تكون للذة خارجة ولا لمنفعة بل للمناسبة الجوهرية بينهما وهي قصد الخير والتماس الفضيلة فاذا احب احدهم الاخر لهذه المناسبة لم يكن بينهم مخالفة ولا منازعة ونصح بعضهم وتلاقوا بالعدالة والتساوي في ارادة الخير .

واما السلاطين فانهم يظهرون الصداقة على انهم متفضلون ويحسنون الى من يصادقونهم وكذلك حال محبة الوالد للولد لان انواع هذه المحبة واسبابها ايضا مختلفة الا ان محبة الوالد للولد والولد للوالد وان كان بينهما اختلاف ما من وجه بينهما اتفاقا ذاتيا ويعني ( مسكويه ) بالذاتي هنا ان الوالد يرى في ولده انه هو وانه نسخ صورته التي تخصه من الانسانية في شخص ولده نسخا طبيعيا ونقل ذاته الى ذاته نقلا حقيقيا وحق له ان يرى ذلك لان التدبير الالهي بالسياقة الطبيعية التي هي سياسته عز وجل (10) .

يكشف هذا الاتجاه عن دور اللذة في اقامة علاقة اجتماعية بين الافراد ولم يرجع العلاقة الى العامل القرابي او الدموي او المادي واوضح هذا الاتجاه ايضا ان دور اللذة حركي وليس بثابت بحيث اذا تغير تغيرت تباعا العلاقة التي بنيت عليه ويعكس ( دور اللذة ) بالوقت نفسه ميزان العلاقة بين فردين فقط كعلاقة الحبيين والزوج والزوجة والاب والابن والسلطان والرعية وشبه العلاقة بارتباط الفن والمستمع فالاول يتمتع بايصال فنه وطربه وابداعه الى المستمع الذي بدوره يتشوق لاستماع هذا الفن أي هنالك رغبة متبادلة بين الطرفين ورغبة كل طرف تشبع الطرف الثاني وليس من الضروري ( في رأي مسكويه ) بأن يكون نفس المتخير يقوم يربط الطرفين

او بتقاربهما فقد تكون اللذة هي التي تمثل واقع الطرف الاول في العلاقة وتمثل المنفعة دافع الطرف الثاني اي ان اللذة لا تكون في كل الاحوال عاملا مشتركا بين الطرفين .

ثم يتقل مسكويه الى طرح متغير الزمن ، فالفرد الذي يريد تحقيق لذاته فانه يرغب في تحقيقها في اقرب فرصة ممكنة مع الطرف الثاني الذي يقدر على اشباعها الا انه يتأخر ( في نظر الطرف الاول ) باشباعها وغالبا ما تحصل شكوى وتذمر من قبل طالب اللذة لان الطرف الثاني الذي لديه منفعة في اشباع هذه اللذة لا يشبعها له بالشكل الذي يرغب به . فهم من توضيحات مسكويه ان العلاقة التبادلية بين فرد طالب اللذة واخر طالب المنفعة لا تمثل علاقة ثنائية متكافئة بل غير متكافئة لأنها غير متوازنة في طلباتها وطموحاتها فالتسرع في طلب اللذة او المنفعة يكون في اغلب الاحيان خائفا للطرف الثاني الذي يملك القدرة على اشباع اللذة او المنفعة على الرغم من منفعته في استجابة الاشباع ورغبة طالب اللذة .

ويطبق مسكويه هذا الارتباط التبادلي بين مواقع اجتماعية متباينة كعلاقة الرئيس بالمرؤوس والماليك بالموالي والموالي بالعبيد وفي رايه انه كلما كانت العلاقة التبادلية متباينة في موقعها الاجتماعية تجلت مصادر التبادل ( اللذة - المنفعة ) بين اطراف العلاقة ويبرز مفهوم المكافأة بينهما ويتبع ذلك التذمر والتوبيخ واللوم من قبل احد الطرفين بسبب عدم تكافؤ المكافآت حيث يكون احد الطرفين قد حصل على مكافأة أكثر من الآخر . أي اما أن تكون لذة الطرف الاول لم تشبع بنفس الدرجة التي استطاع الطرف الاول ان يقدم منفعة للطرف الثاني او ان الطرف الثاني قد قدم منفعة للطرف الاول أكثر من اشباعه لا لذاته .

ولم يغفل مسكويه حالة تكافؤ وتوازن العلاقة التبادلية بين الافراد فقال « ان مثل هذه الحالة تحدث عند الاختيار لان دافعهم هو الخير

والفضيلة وليس العامل المادي أو اللذة لذا فافهم لا يتنازعون ولا يتخالفون » .

وزبدة القول هو ان مسكويه قد التفت الى تفسير سوسيولوجي ذكي ودقيق جدا اوضح فيه طبيعة العلاقات الاجتماعية الثنائية . وكما نعلم ان المجتمع العربي يوصف بأنه قيمي في احكامه ونواميسه الاجتماعية ولا يلتفت بشكل ملموس الى فكرة تبادل المصالح والمنافع الا ان تفسير مسكويه للعلاقات الثنائية جاءت صائبة ومفصلة حيث اوضح عاملين ثابتين يمثلان دوافع المرتبطين في العلاقة الاجتماعية ( العامل الاول يمثل اللذة والعامل الثاني يمثل المنفعة وبرز عاملا ثابثا وهي المكافأة واثرها في اثاره النزعات والاختلاف بين الطرفين كذلك اوضح مسكويه العامل الزمني وماله من اثار على استمرار العلاقة بين الطرفين فقط .

#### 4 - الاتجاه العلاقي :

حدد هذا الاتجاه ابو حيان التوحيدي ( 310 - 414 هـ ) من خلال قول الاوائل بأن الانسان مدني بالطبع وبيان هذا انه لا بد له من الاعانة والاستعانة لانه لا يكمل وحده جميع مصالحه ولا يستقل بجميع حوائجه وهذا ظاهر واذا كان مدنيا بالطبع كما قيل فالواجب ما يمرض في اضعاف ذلك من الاخذ والعطاء والمجاورة والمحاورة والمخالطة والمعاشرة (11) اي اذا كان الانسان مدنيا بطبعه فانه يحتاج الى هذه الحالات ( الاخذ والعطاء والمجاورة والمحاورة ) او انه مارسها او يمارسها لكي يكون مدنيا ، معنى ذلك انه محتاج الى من يعاشره ويخالطه ويحاوره ويأخذ منه ويعطيه ما عنده من افعال اجتماعية وافكار وخبرات ثقافية . أي أنه يحتاج الى رفيق أو صديق لكي يتمدّن ولا يتوحش او ينزول أو يفرد . واستنادا الى هذه الحاجة الانسية الملحة يقول التوحيدي فان الانسان سوف لا يخلو من جار او معامل او حميم او صاحب او رفيق او سكن او حبيب او صديق

او الف قريب او بعيد او ولي وخطيئ كما لا يخلو ايضا من عدو او كاشح  
أو مداح أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق موءذ أو منابذ أو  
مترل" (12)

ويضيف التوحيدي فيقول « فان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده  
ولا يستوي له ان يأوى الى المقابر ولا بد له من اسباب يحيى وباعمالها  
يعيش فبالضرورة ما يلزمه ان يعاشر الناس ثم بالضرورة ما يصير له بهذه  
المعايشة بعضه صديقا وبعضهم عدوا وبعضهم منافقا وبعضهم نافعا وبعضهم  
ضارا ثم بالضرورة يجب عليه ان يقابل كل واحد منهم بما يكون له ( مرد )  
من دين او عقل او فتوة او نجدة ويستفيد ( هو ) من ذلك كله ما يكون  
خاصا به وعائدا يحسن المقيى عليه اما في العاجل او في الاجل (13) ومن  
هذا المنطلق يصنف التوحيدي الناس الى انواع ثلاثة هم مايلي :

- 1 - منهم من هو كالغذاء الذي يمسك رمقك ولا بد لك منه على كل حال  
لانه قوام حياتك وزينة دهرك .
- 2 - ومنهم من هو كالدواء يحتاج اليه في الحين بعد الحين على مقدار  
الحدود .
- 3 - ومنهم من هو كالسم اؤذي لا ينبغي ان تقربه فانه سبب هلكتك (14)  
ومن بعد ذلك ينتقل التوحيدي الى تحديد موقع الافراد في علاقتهم  
بالبآخريين وهو كالاتي :-
- 1 - الصديق وهو من لم يجدهك سواء ولم يفقدك من هواه .
- 2 - الرفيق : وهو من انت غاية شغله واوكد فرضه وقفه .
- 3 - الشفيق : وهو من دهمتك محنة قذيت عينه لك وان شملتك منحة  
قرت عينه بك .
- 4 - الوفي : وهو من يحكي بلفظه كما لك ويرعى بلحظه جمالك .

5 - صاحب : وهو من أن غاب تشوقت اليه الاجاب وان حضر تلقحت به الالباب \*

6 - النديم : وهو من ان يأتي ذكره عند الكاس وان دلا منك بالاستئناس (15) \*

بالاضافة الى هذه التحديات الدقيقة فقد ميز التوحيدي بين الصداقة والعلاقة فقال « الصداقة ما ذهب من مسالك العقل وادخل في باب المرؤة وابتعد من نوازي الشهوة وانه عن اثار الطبيعة واشبه بذوي الشيب والكهولة وارمى الى حدود الرشاد واخذ بأهداب السداد وابتعد عن عوارض الغزارة والحدائة \* ما العلاقة فهي من قبل العشق والمحبة والكلف والشغف والتسيم والتهيم والهوى والصبابة والتأفق والتشاجي » (16) \*

ولم يغفل التوحيدي ان يضع شروطا للصداقة او مقاييس لها وهي كالآتي :

- |                        |                                 |
|------------------------|---------------------------------|
| 1 - كرم العهد *        | 11- حمل المؤونة *               |
| 2 - بذل المال *        | 12- طلاقة الوجه *               |
| 3 - تقديم الوفاء *     | 13- الصبر على الضراء *          |
| 4 - احتمال الكل *      | 14- رفق الموجد *                |
| 5 - بذل المعونة *      | 15- كظم النيط *                 |
| 6 - الثبات على الثقة * | 16- استعمال الحلم *             |
| 7 - حفظ الذمام *       | 17- مجانبة الخلاف *             |
| 8 - اخلاص المودة *     | 18- لطف اللسان *                |
| 9 - رعاية النيب *      | 19- حسن الاستنبابة *            |
| 10- توقر الشهادة *     | 20 - المشاركة في البأساء (17) * |



مع ذلك فللصدقة وجهان متناقضان هما :

- 1 - الوفاق والخلاف •
- 2 - الخداع والاستقامة •
- 3 - الهجرة والوصال •
- 4 - الوفاق والحيلة •
- 5 - العتب والرضا •
- 6 - الاجتماع والاعتذار •
- 7 - الصديق والرياء •
- 8 - الالتواء والاستكافة (18) •

وفي هذا المقام يذكر التوحيدي صفات اصدقاء السوء وهي ما يلي :-

- 1 - انهم يفرقون عند النكبة •
- 2 - ويقبلون مع النعمة •
- 3 - التوصل بالاخلاص والمحبة الى ان يظفروا بالانس والثقة ثم يوكلون الاعين بالافعال والاسماع بالاقوال فان رأوا خيرا ستروه وان رأوا شرا او ظنوه اذاعوه ونشروه (19) •

اخيرا يقول التوحيدي « على العاقل ان يتخذ ابويه اصدقاء واخوانه رفقاء وازواجه الافا وبنية ذكراء وبناته خصماء واقاربه غرماء والعلماء اولياء والجيران رقباء ويمد نفسه فردا وحيدا فذكروا رقة الخيران وخصوا على توقها فكيف بالجار المدو واما الصديق الذي يضر قربه فهو الذي اذا قرب توصل بصداقته الى معرفة الاسرار وعلم الاخبار ثم تحفظ الزلل والتقط الظل واحصى القلتات وعد الهفوات وراعى عشرات اللسن وبوادر القول والعمل عند الغضب والرضا في اوقات الاسترسال التي لا يخلو الانسان فيها من اغفال ثم جعل ذلك سلاحا معدا يحمله على صديقه وقت المداوة » (20) •

نتنقل بعد ذلك الى ابي علي احمد بن محمد مسكوية (932-1030 م) الذي اوضح فضائل الصداقة من خلال قوله « ان الانسان مدني بالطبع وبناء على ذلك يكون تمام سعادته عند اصدقائه ومن كان تمامه عند غيره

فمن المحال ان يصل مع الوحدة وبالتفرد الى سعادته التامة فالسعيد اذن من اكتسب الاصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم ليكسب بهم مالا يقتدر ان يكتسبه الاصدقاء بذاته فيلتذ بهم ايام حياته ويلتذون ايضا به « (21) » .

ويضيف الى ما تقدم فيقول « ان الانسان من بين جميع الحيوانات يتصنع حتى يظهر للناس منه ما لا حقيقة له فيبذل ما له وهو بغيل ليقال هو جواد ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال هو شجاع واما سائر الحيوان فان اخلاقها ظاهرة للناس من اول الامر لا يتصنع فيها وكذلك يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات فانها تشبه في عينه حتى ربما تناول منها شيئا وهو يظنه حلوا فاذا طعمه وجده مرا وربما ظنه غذاء فيكون ساء (22) » .

اما واجبات المرء تجاه صديقه فيمكننا ان نلخص ما قاله مسكوية على شكل نقاط وهي كالآتي :

- 1 - مراعاة الصديق والمبالغة في تفقده .
- 2 - عدم الاستهانة باليسير من حق الصديق عند مهم يعرض له او حادث يحدث به .
- 3 - مشاركة الصديق في السراء والضراء مع عدم الاستئثار بها وعدم التخصيص بشيء منها .
- 4 - اذا بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاعمس اخواتك فيها من غير امتنان ولا تطاول ، وان رأيت من بعضهم نبواً عنك او نقصانا مسا عهده فداخلة زيادة مداخلة واختلط به واجتذبه اليك فانك ان انت من ذلك او تدانك شيء من الكبر والصلف عليهم انتقض جبل المودة واتكثت قوته ومع ذلك فلمست تأمن ان تزول عنك فتستحي منهم وتضطر الى قطعهم حتى لا تنظر اليهم .

5 - عدم مباراة الصديق لأنها تقتلع المودة من اصلها •

6 - لا تبخل على الصديق بالاداب •

7 - عدم ذكر عيوب الصديق امام الاخرين •

8 - احذر النسيمة وساعها وذلك ان الاشرار يدخلون بين الاخيار في صورة النصحاء فيوهمونهم النصيحة وينقلون اليهم في عرض الاحاديث اللذيذة اخبار اصدقائهم محرفة موهة حتى اذا تجاسروا في غرض الاحاديث المختلف صرحوا لهم بما يفسد مودتهم ويشوه وجوه صدقاتهم الى ان ينفص بعضهم بعضا (23) •

يرتكز هذا الاتجاه على قاعدة رصينة وهي ان الانسان مدني بطبعه وينظر ( هذا الاتجاه ) الى العلاقات الاجتماعية على انها عوامل مساعدة للحفاظ على طبع الفرد المتمدن واستمراره عنده والعلاقة في نظر التوحيدي ما هي الا اخذ وعطاء محاورة ومجاورة مخالطة ومعاشرة اي انها تمثل حاجة اجتماعية تعكس عدم توحش الانسان بالاضافة الى ذلك فان العلاقة تساعد الفرد على العيش داخل المجتمع وعلى الرغم من اهمية هذه الحاجة بالنسبة للانسان فان الناس ينقسمون الى فئات استنادا الى علاقتهم الاجتماعية ومواقفهم الخلقية تجاه الصديق فمنهم من يغذي العلاقة الاجتماعية دائما دون توقف ومنهم من يتصادق عند الحاجة ومنهم من لا يؤمن من صداقته هذه الفئات الثلاث من الناس ليست بثابتة لانه ما هو مغذي لعلاقة الفرد الا ان قد لا يكون كذلك فيما بعد اوانه مغذ بالنسبة لزيد ولكن ليس لعر وفس الحالة تنطبق على الفئة الثانية والثالثة •

وجل كتابة التوحيدي حول الصداقة والصديق تتمحور حول التميز بين الصديق الوفي وغير الوفي وما بينهما من درجات ونوعيات اما ابي علي مسكوية فقد اشترك مع التوحيدي باطلاقة من قاعدة هذا الاتجاه ( الانسان مدني بالطبع ) وان سعادة الفرد تتحقق باقامة علاقات حميمة مع اصدقاء

أوفياء وهذا بدوره يحافظ على تمدنه بيد أن أسلوب مسكوية يختلف عن أسلوب التوحيدى في تعامله مع هذا الموضوع حيث قدم الثانى توضيحات لتعامل الصديق مع صديقه وواجبات المرء تجاه صديقه بينما حدد الاول الاصدقاء ووصف حالاتهم وانواعهم .

ان ظهور مثل هذا الاتجاه متوقع في مجتمع قيمي كالمجتمع العربى الذى يلح بشكل واضح على العلاقات الصداقية واهميتها في ديمومة الحياة وتمدن البشر لانها ( اى العلاقات الاجتماعية ) نسيج الحياة الاجتماعية والعلاج الاجتماعى لكل الامراض التى تفرزها الحضارات والمدنيات خلال تطورها السريع . في الواقع التفت التوحيدى ومسكوية الى موضوع اجتماعى مهم جدا لان الناس لا يمثلون حالة واحدة من حالات الصداقة بل يتباينون بتباين تربيته وطموحاتهم وثقافتهم وعلاقتهم وما شابه وبما ان الانسان يحتاج الى صديق او اصدقاء في جميع مراحل حياته فانه يجب عليه ان يختار من يلائم شخصيته وطموحاته فجاءت مثل هذه الكتابات كلبية لحاجة اجتماعية وتمييز عنها بسبب طلب المجتمع القيمي لها ولما كانت الحياة الاجتماعية متبدلة بشكل مستمر فان المواقف الاجتماعية تتبدل تباعا لذلك وهذا يؤدي الى تغير علاقات الافراد بعضهم ببعض فمنها ما يبقى ملتزما بالعلاقات الوفية بينما يغير الاخر التزاماته او ان المتغيرات الجديدة تخلق معارف جدد فيجب على المرء ان ينتبه الى الصديق في اوقات الشدائد واوقات الرضاء ومن الذى يكتم السر ومن الذى يفشيه ومن الذى ينشره ويذمه وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام والتناول التفت اليها مسكوية وهي ان الانسان متصنع يظهر للناس على عكس حقيقته اى ان سلوكه الخارجى لا يدل على مقاصده واغراضه وهذه الصفة موجودة عند الحيوان فقد نجد احد الافراد حميما في احد المواقف او الحالات الاجتماعية ونفس الصديق في حالات اخرى فجدده مظهرا لمواقفه الاولى في الواقع ان مثل دراسة

التوحيدي ومسكوية حول الصديق تمثل جوهر اهتمام علم الاجتماع المعاصر خاصة في المجتمعات الصناعية والمتحضرة لان العلاقات الصداقية بدأت تتآكل من البنيان الاجتماعي وحل محلها علاقات نفعية وسطحية بسبب سيطرة المادة ومتطلبات الحياة المعاصرة المتعددة الجوانب .

#### 5 - اتجاه السعادة الفردية :

ظهر هذا الاتجاه في كتابات الفارابي حول مفهوم السعادة حيث قال : « السعادة هي الخير على الاطلاق وكل ما ينفع في ان تبالغ به السعادة وتنازل به فهو ايضا خير لاجل ذاته لكن لاجل نفعه في السعادة وكل ما عاق به على السعادات بوجه ما من الشر على الاطلاق وكل الخير والنافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئا فما هو موجود بالطبع وقد يكون بارادة والشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئا يوجد بالطبع وقد يكون بارادة (24) » .

ويضيف الفارابي الى ما تقدم فيقول « واذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الاقصى الذي بقي ان يعطاه ما يمكن ان يقبله من الموجودات الممكنة فينبغي ان يقال في الوجه الذي به يمكن ان يصير الانسان نحو هذه السعادة وانما يمكن ذلك بان يكون العقل الفعال قد اعطى اولا المقولات الاولى التي هي المعارف الاولى وليس كل انسان يفطر معدا لقبول المقولات الاولى لان اشخاص الانسان تحدث بالطبع على قوى متفاصلة وعلى توطئات متفاوتة فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئا من المقولات الاولى ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين ومنهم من يقبلها على جهتها فهؤلاء هم الذين فطرتهم الانسانية سليمة وهؤلاء خاصة دون اولئك يمكن ان ينالوا السعادة » (25) .

ويزيد الفارابي على ذلك فيقول « لا يستطيع الانسان ان يستكمل السعادة لنفسه بنفسه ... بل يمكنه ان يحصل ويحقق جانبها منها اذا ما

انطوى على ذاته ولم يختلط مع المحيطين به واما كمال السعادة فلا يتم الا بالتعاون بين الناس باشتراكهم في حياة منظمة واحدة لان الانسان مدني وانسي وبطيمه « (62) » •

اخيرا يصنف الفارابي السعادة الى صنفين هما سعادة يظن بها انها سعادة من غير ان تكون كذلك والسعادة هي في الحقيقة التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الاوقات لينال بها غيرها وسائر الاشياء الاخرى انما تطلب لتنال هذه فاذا نيلت كف الطلب وهذه لا تكون في هذه الحياة بل في الحياة الاخرة التي ( تكون ) بعد هذه وهي تسمى السعادة القصوى واما التي يظن بها انها سعادة وليست كذلك فهي الثروة واللذات او الكرامة وان يعظم الانسان او غير الانسان او غير ذلك من التي تطلب وتقضى من هذه الحياة في التي يسميها الجمهور خيرات « (27) » •

هذه ابرز معاني مفهوم السعادة عند الفارابي بعد ذلك نذهب الى ما قاله ابي علي مسكوية في هذا الشأن فقد قال السعادة هي تمام الخيرات وكما لها وغايتها في الخير وسعادة الانسان تصدر عنه بحسب الرؤية والتميز وعلى ما يقتضيه العقل الذي امتاز به عن الحيوانات والسعادة بهذا المعنى موجودة ومتحققة لكل فرد من افراد الانسان فلا يختص بها احد دون اخر غير انها تختلف في الافراد مرتبة يجب اختلاف درجاتهم في الانسانية اي يجب اختلاف شعورهم بالحسن والقبح ومقدرتهم على تحصيل الفضائل ومزاوتها « (28) » •

اما السعادة الخاصة بكل فرد من افراد الانسان فهي التي يختص بها صاحب علم او صناعة فاضلة وتتفاوت افراد الانسان في ذلك على حسب تفاوت في العلوم والرأي والتميز فيما لا شك فيه ان سعادة المومر وسعادة الفقير وان اختلفت بحسب الاحوال فانهما متفقان في ترتيب الافعال فالمومر مثلا يرى ان سعادته في ان يستعمل المال حيث يجب وكما يجب وعند من يجب •

والفقير يرى ان سعادته تتمثل في الصبر على فقره وتحمل المخصصة والفاقة ولكن على الوجه الذي ينبغي والحال التي تنبغي وعند من ينبغي. كذلك حينما تنظر لسعادات اصحاب العلوم والصناعات فافهم وان رتبو افعالهم على اختلاف موضوعاتهم التي ينظرون اليها فسعادة الطبيب الماهر ليست كسعادة الكاتب الحاذق وسعادة العالم بفنون كثيرة ليست كسعادة العلم بفن واحد « (29) •

ويرى مسكوية ان السعادات قد تكون سبب هلاك اصحابها كمن يهلك لكثرة ماله او في طلب الكرمه والسلطان والاستهتار باللذة (30) •

اخيرا اوضح مسكوية السعادة على انها تعني الذ الاشياء وافضلها فلان  
١ للذة تنقسم الى قسمين هما ما يلي :

1 - لذة افعالية وهي شهية بلذة الالاث وهي المقترنة بالشهوات ومعبة الانتقام وهذان الالاعلان صادران عن النفسين البهيتين لذلك شاركها فيها الحيوانات غير الناطقة •

2 - لذة فعلية اي فاعلة وهي تشبه لذة الذكور وتمتاز عن الاولى بانها تختص بالحيوان الناطق وليست هيولانية ولا منفصلة لذلك كانت هذه تامة ذاتية وتلك ناقصة (31) •

اخيرا ننتقل الى ابي حامد الغزالي ( 1058-1111 م ) الذي صنف الناس الى خمس طوائف في نظرتهم وطلبهم للسعادة وهي كما يلي :

1 - الطائفة الاولى : وهي التي غلبها الجهل والغفلة فقالت المقصود ان تعيش اياما في الدنيا فتجتهد حتى تكسب القوت ثم تأكل حتى تقوى على الكسب ثم تكسب حتى تأكل ليكسبوا ثم في الدنيا اولا قدم في الدين فانه يتعب نهارا ليأكل ليلا ويأكل ليلا ليتعب نهارا فهو سفر لا ينقطع الا بالموت •

2 - الطائفة الثانية : وهي تزعم انه ليس المقصود ان يشقى الانسان بالعسر ولا يتمتع في الدنيا بل السعادة في ان يقضي الانسان وطره من شهوة الدنيا وهي شهوة البطن والفرج فهؤلاء نسوا انفسهم وصرفوا همهم الى التسوان وجع لذائد الاطعمة ( ياكلون كما تاكل الانعام ) ويظنون انهم اذا فالوا ذلك فقد ادركوا غاية السعادة .

3 - الطائفة الثالثة : وهي تظن ان السعادة في كثرة المال والاستثناء بكثرة الكنوز فسهروا ليلهم واتعبوا نهارهم في الجمع فهم يتعبون في الاسفار طول الليل والنهار ويتردون في الاعمال الشاقة ويكتسبون وهذه لذتهم وفي ذلك رأيهم وحركتهم الى ان يدركهم الموت .

4 - الطائفة الرابعة وهي تظن ان السعادة في حسن الاسم واطلاق اللسان بالثناء والمدح والتحمل والمرؤة فهؤلاء يتعبون في كسب المعاش ويضيقون على انفسهم في المطعم والمشرب ويصرفون جميع ما لهم في الملابس الحسنة والدواب النفيسة ويخرفون ابواب الدور وما يقع عليها ابصار الناس حتى يقال انه غني وانه ذو ثروة ويظنون ان ذلك هي السعادة .

5 - الطائفة الخامسة وهي تظن ان السعادة في الجاه والكرامة بين الناس وانقياد الخلق بالتواضع والتوفير فصرفوا همهم الى استجرار الناس الى الطاعة بطلب الولايات وتقليد الاعمال السلطانية ليتنفذ امرهم بها على طائفة من الناس ويرون انهم اذا اتسعت ولايتهم وانقاد لهم رعاياهم فقد سعدوا سعادة عظيمة وان ذلك غاية المطلب « (32) » .

وقبل ان ندخل في توضيح هذا الاتجاه علينا ان نميز بين مفهوم اللذة ومفهوم السعادة ولما لهما من اهمية في هذا المقام فاللذة مبعثها الغريزة ( الجوع والشهوة ) ولا اثر للمؤثرات الاجتماعية عليها والسعادة دافعها العلاقة الاجتماعية وارتباط الفرد ببيئة المجتمع الذي يعيش فيه وطريقة تفاعله مع الآخرين ولا اثر للمؤثرات الغريزية عليها اذن مفهوم اللذة منفصل



عن مفهوم السعادة من حيث تحديد مضمونها الا انها يملكان نفس النتيجة للفرد وهي اشباع دوافعه التي تعود بنفع عليه وانما يكون مجال اللذة في الجانب الفردي وتكون السعادة في الجانب الاجتماعي فالسعادة مفهوم اجتماعي لا فردي وبناء على ذلك فالسعادة تتنوع بتنوع العلاقة الاجتماعية واشباع نوع منها لا يعني السعادة الابدية الخالدة لان الحياة الاجتماعية متطورة ومتغيرة وكل تغير اجتماعي يطلق اهدافا يصبو الانسان الى تحقيقها لكي يصل الى السعادة وعند اتمام ذلك تظهر له افاق اخرى جديدة فتولد لديه طموحات اخرى لتحقيقها وهكذا فالسعادة عبارة عن شعور انجازي مرحلي اني لا يقف بشكل نهائي في حدود انجازه بل ينتهي بمجرد ظهور افاق جديدة لطموحات اخرى بسبب تبلور مؤثرات اجتماعية جديدة وما قاله الفارابي يؤكد ما ذكرنا ايضا ( بان السعادة مفهوم اجتماعي لا فردي ) عندما اوضح بان سعادة الانسان لا تكتمل الا باختلاطه مع الآخرين المحيطين به وتنظيم علاقة اجتماعية انسية .

ولما كانت السعادة منبثقة من شبكة العلاقات الاجتماعية فهي تتباين في درجة اشباعها حسب تباين المواقع الاجتماعية التي يتبوأها الافراد داخل مجتمعاتهم وكما نعلم ان الموقع الاجتماعي يمسك مهنة وعمل الفرد لذا فان السعادة تتنوع بتنوع مهن الافراد وهذا ما اكده ابي علي مسكويه حين ميز بين سعادة اصحاب المهن وبين الفقير والفني .

وما لا شك فيه انه هناك مواقع اجتماعية يطمح الفرد بالوصول اليها واشغالها خاصة اذا كانت مرموقة في نظر مجتمعه فبعضها يتطلب الاناقة في المظاهر البراقة وحسن الاسم واخرى تتطلب الثقافة والفكر واخرى تتطلب عددا كبيرا من المنقادين وهذه المتطلبات تدفع الى ممارستها لكي يشغلها . معنى ذلك ان الفرد يلبي طلبات الآخرين المحيطين بمركز اجتماعي معين يطمح لاشغاله منطلقا في تفكيره اذا حصل على ذلك تحققت له السعادة

فالسعادة في هذا المنظور عبارة عن تحقيق تصور الفرد لاحتكام الآخرين المحيطين بمركز معين .

ويضيف الفارابي بأن السعادة تقسم الى صنفين الاول السعادة القصوى التي تكون في الحياة الآخرة والثانية السعادة في الدنيا التي تهدف جمع الثروة والكرامة والمكانة الاجتماعية في الحياة الدنيوية وقد يكون النوع الثاني سببا في انهاء حياة الفرد الدنيوية اي ان طريق تحقيقها يكون شاقا وعسرا فتعجل في نهايته بسبب مواجهته مصاعب ومعاكسات ومعوقات فردية واجتماعية او في بعض الاحيان بسبب مواجهته مصاعب ومعاكسات ومعوقات فردية واجتماعية او في بعض الاحيان بسبب ضعفا في مقدرة الفرد من اجل تحقيق الثروة والكرامة والسلطان او انه يبالغ في ممارسته لها فتسبب نهايته الدنيوية .

اخيرا فاللذة عبارة عن شعور انفعالي يصدر عن الغريزة ولا دخل لعقل الانسان في تقنيها بشكل خالد ابدى ( كالجوع والشهوة الجنسية ) فهي تشبه اللذة الحيوانية وهذا ما اشار اليه الفارابي ومسكوية والغزالي اما السعادة فهي انجاز لطموحات فردية تصوغها تفاعلات الفرد مع الآخرين المحيطين به ومع المحيطين به بالموقع الاجتماعي الذي يشغله او الذي ينوي على انشغاله .

#### 6 - الاتجاه المرامي :

يتمثل هذا الاتجاه في كتابه الجاحظ ( 776-869 م ) التي تناولت ظاهرة الحسد داخل المجتمع حيث قال « والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرها وتبدي صفحاتها في اوقات الهتر والا فانها كامنه تنتهز ازمته القرض والحسد ملوب المقول بازاء الضمير في كل حين وزمان ووقت والحاسد لا يزول عن طريقته الا بزوال المحسود عليه عنده والعداوة تحدث

لعة فاذا زالت العلة زالت معها والحسد تركيب لعة يحسد عليه فهو لا يزول  
الا بزواله (33) •

بعدها تنتقل الى الفارابي (870-950 م) الذي اوضح صراع الافراد  
في المدينة الجاهلة ( التي هي احدى انواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة  
التي وصفها في كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة ) مرجعا الصراع الى عام  
الحاجة فقد قال لاتحاب وارتباط لا بالطبع ولا بالارادة وانه ينبغي ان  
ينقض كل انسان وان ينافس كل واحد ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة  
ولا ياتلفان الا عند الحاجة ثم يكون اجتماعهما على ما يجعلان عليه بأن يكون  
احدهما القاهر والاخر مقهورا وان اضطر الاجل شيء من الخارج ان يجتمعا  
ويأتلفا فينبغي ان يكون ذلك ريث الحاجة وما دام الوارد من الخارج  
يضطرهما الى ذلك فاذا زال فينبغي ان يتنافرا ويتفرقا « (34) اي عندما تكون  
الحاجة ضرورية لاحد الاطراف يرتبط او يأتلف مع طرف اخر يملك هذه  
الحاجة الضرورية التي تشبع رغبة الطرف الاول فانه يحصل ارتباط بينهما  
الا انه ليس من النوع المتكافي بل يكون الاول مقهورا والطرف الثاني  
قاهرا وعند انتهاء اشباع هذه الحاجة عند الطرفين المترابطين المتلتفين يميلان  
الى الافتراق والتناحر مرة اخرى فلا يوجد ائتلاف مستمر ولا اتحاد دائم  
بين افراد المجتمع وبالوقت نفسه لا يوجد صراع مستمر ولا افتراق دائم بين  
الافراد بل بعد اشباع الحاجات الضرورية لاحد الاطراف يؤدي ذلك الى  
خنوع وقهر فاقد الحاجة في علاقته مع طرف يملك تلك الحاجة الضرورية  
وبمثل هذا الطرف القاهر •

ولم يكتف الفارابي بوصف العلاقة الصراعية والائتلافية بل حدد  
وشخص ظروف وشروط اتحاد الاطراف المشتركة في العلاقة وهي ما يلي :

1 - ان المتوحد لا يمكنه ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له  
موازون ومعاونون يقومون له كل واحد شيئا مما يحتاج اليه •

- 2 - او يكون بالقر الذي يحتاج الى موازين يقر قوما فيستعبدهم ثم يقر بهم اخرون فيستعبدهم ايضا .
- 3 - لا ينبغي ان يكون مؤلّزه مساويا له بل مقهورا مثل ان يكون اقوامه بدنا وسلاحا يقر واحدا حتى صار ذلك مقهورا به واخر مقهورا ثم يقر باولئك اخرون يجتمع له موازون على الترتيب فاذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه .
- 4 - الاشتراك في الولادة من ولد واحد هو الارتباط به وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتأزر على ان يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم .
- 5 - الارتباط بالاشترك في التناسل وذلك بان ينسل ذكوره اولاد هذه الطائفة من اناث اولاد اولئك وذكورا من اناث اولاد هؤلاء وذلك بالتصاهر .
- 6 - الاشتراك في الرئيس الاول الذي جمعهم اولاد وديهم حتى غلبوا به ونالوا خيرا من خير الجاهلية .
- 7 - الارتباط عن طريق الايمان والتحالف والتعاهد على ما لا يعطيه كل انسان من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخادهم وتكون ايديهم واحدة من ان يغلبوا غيرهم وان يدفعوا عن انفسهم غلبة غيرهم لهم .
- 8 - الارتباط هو التشابه في الخلق والشيم الطبيعية والاشترك في اللغة واللسان وهذا هو لكل امة فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ومتافرين لمن سواهم فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث .
- 9 - اي الاشتراك في المساكن وان اخضعهم هو الاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلة فلذلك يتواسون بالجار فان الجار هو المشار في السكة وفي المحلة ثم الاشتراك في المدينة ثم الاشتراك في صقع المدينة (35) .

اما ابن خلدون ( 1332-1406 م ) فقد وصف الصراع الاجتماعي في قوله الآتي « ان العصبية بها تكون الحاية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه وقدما ان الادميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية والألم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو لمن زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه إذا بلغ إلى رتبته طلب ما فوقها وإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً» (36)

لا يخلو أي مجتمع من ظاهرة الصراع التي تأخذ حالات مختلفة باختلاف اتساعها وعمقها بين افراد وفئات المجتمع وتباين ايضا بين متغيراتها وتغير القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع فالمجتمع العربي تسوده قيم قراية ودموية متماسكة تفرز متغيرات تعمل على طرح خلافات وعداوات بين افراد وفئات المجتمع العربي وتحت ظروف العلاقات القراية الدموية الحمية تظهر من خلال هذه العلاقة ظاهرة الحسد لا بدافع الحقد والكره بل بدافع سيطرة العلاقات الوجدانية والقراية التي تثير نوعا من اللفظ والنفاق الاجتماعي فقد ترتفع مكانة الفرد الاجتماعية فتسبب حسد الافراد القريبين لتلك المكانة او للفرد نفسه وتباعا لذلك تحصل العداوة بينهما ولا تزول الا بزوال السبب الذي اوجده الحسد فالجاحظ اوضح عامل الحسد في تكوين العداوة ( لا الصراع ) التي هي مرحلة اولية من مراحل الصراع الاجتماعي ولما كان لحسد يزول بزوال علته ( كما ذكر الجاحظ ) فان ذلك يعني انه ليس بظاهرة ازلية ثابتة داخل المجتمع بل سببية تظهر عندما تبرز متغيرات تثيره على سطح العلاقة الاجتماعية ويسبب عداوة بين

الافراد الذين تجمعهم علاقة ودية وقراية او دموية وقد يثار سؤال في هذا المجال وهو لماذا تم الافتراض بتفسير الحسد في العلاقات القراية وليس في العلاقات الرسية أو السطحية مثلا ؟ الجواب على ذلك هو انه كيف يعرف الفرد ( ب ) التطورات الايجابية للفرد ( ب ) دون وجود سابق معرفة بينهما ؟ او كيف يلتفت الفرد ( أ ) الى تحسن في خصوصيات الفرد ( ب ) دون وجود علاقة قديمة فالعلاقات الودية تسبق الحسد والحسد يسبق العداوة والعداوة تسبق الصراع .

اما الفارابي فقد اوضح هذا الاتجاه بشكل اوسع واعبق مما قدمه الجاحظ حيث بدأ بافتراض ان الصراع يسبق الارتباط في علاقة الافراد من خلال مقولته ( لا تحاب أو ارتباط لا بالطبع ولا بالارادة وانه ينبغي ان يتقضى كل انسان وان ينافر كل واحد كل واحد ) وهنا وضع الفارابي عامل الصراع قبل الارتباط وان العلاقة الارتباطية لا تخضع للطبع ولا للارادة الفردية وعندما يرتبط فردان فان دافعهما يكون لضرورة ما لا حاجة ما ، وبناء على هذه الضرورة او الحاجة فان علاقة الافراد تكون غير متكافئة او متوازية بل يكون احدهم قاهرا والاخر مقهورا أي احدهم يكون مالك الحاجة والاخر طالب الحاجة او قد يكون عامل خارجي جمع بينهما وبزوال هذا العامل يفترقان اي انها علاقة مصلحة مؤقتة فالعلاقة لا تتم الا على اساس اشباع حاجات عند الطرفين وبعد اشباعها يتباعدان ويتنافران .

ويتوغل تفسير الفارابي اكثر لتوضيح مسبقات العلاقة الائتلافية التي يأخذ شكل المؤازرين أو بواسطة القهر على ان يكون المؤازرين والمساعدين اقل شأنا وقوة من احد الطرفين المشتركين في الصراع فالعلاقة هنا تكون مشروطة وان لم تكن كذلك فانها تكون قراية أو دموية أو انتمائية بمعنى اخر ان الفرد يتحد مع اقربائه وابنائهم وابناء جلدته لكي يعاونوه ويساعدوه في التغلب على الطرف الاخر المتصارع معه وهذا يعني ان الاتحاد والائتلاف

الذي تم بين هؤلاء الاقرباء لم يتم اساسا على القاعدة القرابية او الدموية بل على اساس تحقيق الفوز في عملية الصراع وهنا يتضح بان الفارابي لا يثق بالعلاقات القرابية او الدموية او حتى العلاقة البرية في كل مصلحة وفي داخل الامة يقول الفارابي انها متضامنة فيما بينها لكي تحمي نفسها من عداها او خصومها الذين ينفرون منهم .

ومغزى كلام الفارابي ان الصراع موجود داخل المجتمع وازلي طالما هناك ارتباطات وان الارتباطات والتحالفات والائتلافات لا تظهر على سطح العلاقات الاجتماعية الا اذا وجد صراع مسبق اي ان الصراع يولد الائتلاف وليس العكس .

بعدها نأتي الى ابن خلدون الذي جاء فكره مقاربا لفكر الفارابي من حيث ان التضامن يولد التصارع وليس العكس بيد ان تفسيراته منصبه على علاقة القبائل وليس افراد المدينة الجاهلة التي ذكرها الفارابي فقد اتخذ ابن خلدون العصبية القبلية والارتباط والولاء القبلي اساسا لتفسير صراع القبيلة مع القبائل الاخرى فهو بحث عن العصبية لأنها تؤدي الى المدافعة الذاتية وحماية الكيان الاجتماعي للقبيلة لا سيما وان التظلم والحكم والرئاسة مرغوبة لدى الانسان لما فيها من سلطان على الآخرين الذين يتبعونه وهايونه فتزيد من مكانته وسلطته .

لقد جاء طرح الجاحظ وابن خلدون لفكر الصراع الاجتماعي اقرب للواقع الا ان الفارابي كان متطرفا في حكمه على الانسان من خلال افتراضه ( بانه لا تحاب او ارتباط لا بالطبع ولا بالارادة ) اضافة الى ذلك فانه لم يشخص او يحدد او يلمح على الاقل ما هي اسباب الصراع بشكل جلي وانواع الصراع بل احتمل اقتراضا واسع النطاق .

7 - الاتجاه العملي :

تمثل الصوفية هذا الاتجاه والتصوف كلمة لم تنتشر الا في القرن

الثالث الهجري ( التاسع الميلادي ) في المجتمع العربي وكان اول من عرف بهذا الاسم في بغداد رجل اسمه ( عبدك الصوفي ) توفي عام 825 م (371) يشير الاتجاه الصوفي الى اثمار رسالة النبي الروحانية وجهة مستمرة ليمش انسان الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان وهذا ضد كل نزعة حاولت حصر الاسلام بالشرعية وظاهرة النصر واساس هذا الاتجاه هي الشرعية ( النص الظاهر للوحي ) والطريقة ( السبيل الصوفي ) والحقيقة ( الحقيقة الروحانية كإنجاز شخصي ) (38) يهدف الفكر الصوفي الى تحقيق وحدة الوجود وبرهنة بان الوجود واحد وان الله هو الكل في الكل وجوهر التصوف يقوم على دعامتين هما : -

- 1 - التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب .
- 2 - امكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله .

فهي التجربة الباطنية يقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي وهي التي يتم بها هذا الاتصال وفيها تتأحد الذات والموضوع وتقوم فيها البوادة واللوازم مقام التصورات والاحكام والقضايا في المنطق العقلي والمعرفة فيها مناشئة ولا متألة ويمر صاحبها شعور عارم بقوى تنظرم فيه تغمره كميض من النور الباهر أو يفوص فيها كالامواج العميقة ويبدو له ايضا ان قوى عالية قد غزته وشاعت كيانه الروحي وهو لهذا يسميها وارادات وتفتحات علوية وفي مرتبة ادنى تدعى خواطر ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة باثراء في كيانه الروحي وتحرر في افكاره وخواطره وانطلاق لطاقات حييصة عميقة الغور في نفسه أما الدعامة الثانية فهي ضرورة جدا في مفهوم التصوف والا كان مجرد اخلاق دينية ويقوم في توكيد المطلق او الوجود الحق او الموجود الواحد الاحد الذي يضم في حفته كل الموجودات وفي إمكان الاتصال به اتصالا متفاوتا في المراتب حتى يصل الى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يبقى الا هو . ومن هنا كان طرق التصوف سلما صاعدا



ذا درجات ونهايتها عند الذات العلية وكان سفره يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد (39) •

وقد قدمت الصوفية دراسات قسمة مستفيضة حول خلجات القلوب وهواجس النفوس باعتبارها بداية الاعمال ومنشأ الافعال وتعلل ذلك ليست شخصية الانسان في ظاهر السلوك وانما الخلق وهو اهم مظاهر الشخصية هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الاعمال بسهولة ويسر من غير حاجة الى الفكر وروية فان كانت الهيئة التي تصدر عنها الافعال الجيلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر عنها الافعال القبيحة سميت خلقا سيئا فليس الخلق هو الفعل وانما الهيئة التي عنها يصدر الفعل وان اعمال الجوارح ليست الا تميرا عن خطرات القلوب ومن ثم فان معرفة القلب والكشف عن السريرة يلزمان للاخلاق من حيث انه اذا صفت السريرة فقد صلح العمل ان كل صفة تظهر في القلب يفيض امرها في الجوارح بل ان هذه لا تتحرك الا بخطرات القلوب وارادتها فالقلب هو المتصرف فيها وهي مسخرة له فلا يصدر منها من عمل الا باشاراته لا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا ومن ثم فان القلب هو الذي يجب تصحيحه وتقويمه وحسابه وعتابه (40) وليس للقلب من سلطان على الجوارح الظاهرة فحسب بل هو المحرك للقوى النفسية الباطنة كالشهوة والارادة والقدرة اما حقيقة فعله فهو ان ينبعث من دخيلته شوق الى جهة ما يتوهمه مصلحة فبعث النفس الى الميل لتعاطي اسبابها ثم يحرك الارادة ومن ثم تستجيب الجوارح (41) فالباطن سلطان الظاهر المتولي عليه وخطرات القلب تسبق افعال الجوارح بل ليست هذه الاثار عن تلك الخطرات ومن ثم فان الاصل ان صلح فقد صلحت اثاره وان فسد كانت اثاره فاسدة (42) •

فالقلب هو المسير للانماط السلوكية فيجب مراقبة القلب وتطهير ما ران عليه من آفات النفوس وظلمات الطبايع •

اما مفهوم الحرية عند الصوفية فله طرفان متناقضان هما : -

- 1 - الارادة القوية الساعية للتحرر من كل رق وتقطع صلتها بكل شر .
  - 2 - ثم تلقي ( ارادة الصوفي ) نفسها في عبودية الله مسلمة بالجبر المطلق .
- فالحرية اذن ليست وصفا لارادة الانسانية ولكنها مقام يسمى الصوفيون الى بلوغه انها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الاخلاق ولكنها غاية يسمون الى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الانسان ازاء الله والعالم والنفس (43) .

فمفهوم الحرية يكون عند الصوفية منطلق من منهجهم الذوقي الاستبطاني وان الصوفية استبدلت مفهوم القضاء والقدر بالحرية المبدعة التي تدفع الانسان الى العمل والمجاهدة وممارسة الحياة الروحية والخلقية معا فمفهوم الحرية لا يبنى حرية الاختيار بل ارادة الحرية .

اما منهج هذا الاتجاه فهو الاستبطان فالصوفيون لا يصلون الى المعرفة الحقيقية عن طريق التعلم بل بالذوق وليس عن طريق السماع والنظر ( اي الملاحظة المباشرة ) بل بالمعاناة والسلوك ومن ثم فقد جافى الصوفية كل نظر عقلي وطرخوا اساليب الرهان والاستدلال لأن اليقين في نظرهم لا ينال باستنباط المتكلمين والصوفي لا يناقش ولا يجادل ولا يعترض ولكنه يحيا حياة روحية خالصة تقتضي منه جمع الهمة والاستغراق الروحي ولا يعيش الصوفي متأملا او مفكرا وانما في قلق حائر يضطرب فيه بين احوال ومقامات (44)، اما طريقة استبطانه فتكون كالآتي يستقبل الصوفي غروب الشمس بجوع لكي يكسر قسه وشهوته ثم يمارس الصمت والخلوة ولا يتكلم مع الناس والاعتزال عنهم وبمضيه هذا يتوغل في اعماق النفس البشرية ليكشف عن هواجس النفس وبواعث الشر ذلك ان ما من ذنب يكون من الجوارح الا ويسبقه خاطر سوء من النفس ولا يتسنى للانسان

ان يقلع عن معاصي الجوارح حتى يتخلص من وساوس النفس ومن ثم  
فان الصوفية لا تكفي بحاسبة انفسهم على ما صدر عنهم من المعاصي  
وانما يراقبون الخطرات ويحاسبون انفسهم على السرائر (45) .

**ولستطيع ان لخص هذا الاتجاه بالنقاط التالية :**

1 - انه ليس عقليا - نظريا بل عملي ، وهذا يعني انه يفتقر الى الابداع  
الفكري وغير قادر على حل المشكلات العقلية والنظرية التي يعاني  
منها المجتمع .

2 - انه عالج موضوع الارادة عند الفرد .

3 - انه رياضة نفسية واخلاقية .

4 - يهتقر العلم النظري .

اما رواد هذا الاتجاه منهم :

1 - ابو زيد البسطامي ، توفي عام ( 874 م ) .

2 - الجنيد ابو القاسم بن محمد ، توفي عام ( 909 م ) .

3 - حكيم الترمذي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي .

4 - الحلاج أبو عبد الله الحسين ابن منصور ، أعدم في عام ( 922 م ) .

5 - احمد الغزالي توفي عام ( 909 م ) .

يقوم هذا الاتجاه على التحسس بالفعل الاجتماعي لا التفكير فيه .  
بمعنى آخر انه يعيش ويتفاعل مع الفعل الى ان يعرف جوهره واثاره  
ولا يشغل تفكيره به ( بالفعل الاجتماعي ) وهذا العمل المنهجي يحتاج الى  
تنقية نفس الدارس او الكاتب اولا لكي يستبطن ذلك الفعل ومن ثم يقوم  
باعطاء الرأي واتخاذ القرار حوله ، فهي عملية صعبة وليست سهلة .

ويُفسر هذا الاتجاه ان بداية كل فعل اجتماعي في تكوين خلجات القلب منشؤها أي انه لا يوجد اي مجال للتفكير حول كيفية قيام الفعل الاجتماعي لذلك لجأ اصحاب هذا الاتجاه ، بالرجوع الى معايشة الفعل والتعرف على ما يقوم به القلب من خلجات وحركات وخطرات لانه المتصرف ( في نظر اصحاب هذا الاتجاه ) في كل ما يصدر من الفرد من سلوك وتصرف وان هذا التصرف مسخر لخدمة القلب وتقويته وحسابه وعتابه .

اضافة الى ذلك فان اتباع هذا الاتجاه ينظرون الى القلب على انه المحرك الاول والاخير للارادة الانسانية والنفس البشرية . لذلك حصلت عندهم قناعة بان السلوك الظاهري خاضع لسلطان الباطن الا وهو سلطان القلب وازاء هذا الموقف والقرار يطالب الاتجاه الصوفي بالتححرر من قيود الفكر الانساني ونواميس المجتمع البشري والخضوع لارادة الخالق ، فالحرية في نظره ( هذا الاتجاه ) غاية تحدد مواقف الصوفيين من الانسان والخالق وهذا لا يعني انهم خضعوا الى القضاء والقدر بل للبحث عن الحرية والارادة المبذعة علاوة على تقدمه . فان اصحاب هذا الاتجاه لا يجاهدون في سبيل الحصول على حرية الاختيار بل الحصول على ارادة الحرية . اما طريقة تعرف الصوفيين على حقيقة الفعل الاجتماعي فهي انهم لا يتناقشون أ ويتجادلون ولا يفترضون أو يفترضون عليه بل يصفون في كل الاشياء المسبقة عن الفعل ثم يعيشون فيه ويستغرقون به ويفوصون في اعماقه ثم بعد ان يصلوا الى معرفته يخرجون بما قدر لهم ان يحصلوا عليه من معايشتهم الداخلية معه فمنهج هذا الاتجاه قائم على التجربة الذاتية الحسية والتذوق الشخصي ( اي الاستبطان ) لذلك لا يملك هذا لاتجاه منطلقا مجردا من العاطفة والوجدان او افكار مستخلصة من التأمل والتصور والتنبؤ بل لديهم خبرات ذاتية ومواقف فردية تجاه الفعل الاجتماعي . وزبدة القول هو أن هذا الاتجاه يستبعد التفكير العقلي والمنطقي حول تحليل الافعال الاجتماعية ويركز

بشكل مكثف على الطريقة العلمية والذاتية لمعرفة حقائق الافعال ويقف ضد الاحكام النظرية عليها لانه مقتنع بان مصدر هذه الافعال هو تفاعل قلب الفرد معه وان خلجاته وخطراته هي التي تحرك سلوك الفرد داخل المجتمع ولا دخل لمقله في ذلك فاذا استطاع الانسان السيطرة على قلبه ( في نظر هذا الاتجاه ) استطاع ان يقوم سلوكه اليومي .

#### 8 - الاتجاه العقلي :

قاد هذا الاتجاه فرقة المعتزلة التي لم تعين اصول التاريخ العربي السنة التي ظهرت فيها وكل ما ذكرته انهم ظهوروا في البصرة حول حلقة الحسن البصري وانشقوا عنها والذي توفي عام ( 728 م ) وان الرجلين اللذين اسما هذا الاتجاه هما واصل بن عطاء وعروة بن عبيد وقد ولدا سنة ( 699 ) وعلى ذلك يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الثاني الهجري في سنة محصورة بين ( 100-110 ) ( 46 ) .

**لقد كانت نشأة الاعتزال وتبلور المعتزلة في صراع ضد الدولة الاموية التي شاعت التعصب للعرب وبالمعنى العرقي لا الحضاري وكذلك اقتناع المعتزلة على الثقافات الانسانية غير العربية بوعي واستنارة وايضا انحذار عدد من اعلامهم والمتهم من اصول عرقية غير عربية - الموالي - مع رفضهم تعصب الشعبوية الاعمى ضد العرب والعروبة . كانت كل هذه الاسباب والمكونات وما ماثلا عوامل جعلت اتجاه المعتزلة العقلي اشد ما يكون فئة من المثقفين العرب الذين يتخذون الفكر والثقافة مبيلا لتقييم الانسان في المجتمع لان اغلب هؤلاء الاعلام لم يسلخوا النسب العرقي ولم يؤمنوا بالتعصب له كما انهم لم يؤمنوا بالتعصب ضد الذين ينحدرون من الاصلااب العربية بدافع من الاستنارة الفكرية التي امتازوا بها والتفوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التي هي مزيج من ميراث العرب**

والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت او بقيت في المجتمعات التي  
فتحتها العرب المسلمون (47) •

يرى هذا الاتجاه ان الانسان يجب ان يتمتع بحرية الارادة لانه حيوان  
عقل مزود بالعقل الذي يميز به بين الاشياء وبالقدرة على العمل اما  
الحيوانات الاخرى فغير عاقلة ولذلك فهي لا تتمتع بحرية الارادة ثم ان  
الانسان يخضع للطبيعة لرغباته ويتحكم في غرائزه بخلاف الحيوان الاعجم  
الذي تتحكم فيه غرائزه ويخضع للطبيعة فتسيره ويضاف الى هذا ان افعال  
الانسان تستحق المدح والذم ولا يمكن ان تكون كذلك الا اذا كان  
الانسان حرا في اختيارها • اذا فحرية الارادة هي اهم فارق بين الانسانية  
وبين الحيوانية (48) •

اضافة الى ذلك فقد آمن هذا الاتجاه بسلطة العقل وحرية الارادة  
وبعبارة اخرى خلق الانسان الافعال نفسه وما يشبع من مسؤولية وفيها  
حرية الجدل والبحث والمناظر وفيها شعور الانسان بشخصيته وعدم تحميل  
القدر كل تبعية ومسؤولية ان المعتزلين كانوا عقلين ومترمتين في عقليتهم  
وكان طابعهم يجمع بين التعصب الحاد وحرية الفكر المفرطة فهم متعصبون  
اشد التعصب فيما يتصل بتوحيد الله وعد له ولا يقبلون في ذلك هواده •  
ثم هم احرار فيما عدا ذلك من الآراء واستعمال العقل والقول  
لسلطانه (49) •

اما رأي هذا الاتجاه في الاقامة ( اي رياسة المجتمع الاسلامي ) فانه  
يرى انها من صنع البشر وفي تناول ايديهم فالتناس يختارون امامهم لصالح  
دينام التي تنقطع الصلات بين صلاح دينهم ..... فاذا اصبح غير اهل  
الاداء هذا المهمة خلعه واستبدلوا به فردا آخر فيهم جعلوا من الاقامة  
مسألة انسانية وسياسية واجتماعية اكثر مما هي دينية وعلمية اختيارا

الامامة تتم بواسطة نواب عن الامة لان هناك استحالة بين اجتساع جميع افراد الامة على رأي واحد خصوصا مع الفرق المذهبية المتباينة (50) .  
اخيرا يقول اصحاب هذا الاتجاه على الفرد ان يتقدم بنقد السلطة الجائرة ومحاربتها واستبدالها بسلطة عادلة واقتضوا سلفا تقرر حرية الانسان في نقد السلطة والخروج عليها ومحاربتها واستبدالها (51) .

ما لا شك فيه ان التحليل المنطقي والعقلي يثري التفكير الاجتماعي وان المحاوره والمناقشة والنقد للظواهر الاجتماعية يميل على ابراز موانع الضعف فيها وتلافي الاخفاقات والاطفاء التي تمشيها وتحيط بها والتعريف بالوقت نفسه على جوانبها القوية والايجابية . ان الاتجاه العقلي في المجتمع العربي لم يؤمن بذوبان شخصية الفرد في شخصية المجتمع ولا يدعو لها بل يؤمن ويطالب بأن يكون الفرد حرا في تفكيره وتصرفه ويعطي ثقة عالية للعقل البشري في قيادة سلوكه وهذا يعني أن هذا الاتجاه يحاسب ويحكم اصحاب المراكز الاجتماعية والسلطوية العليا أكثر من غيرهم لانهم يملكون عقلا وتفكيراً أفضل من العوام وهذا العمل يتنافى مع طبيعة المجتمع التقليدي او القيمي او الديني لان العقل لا يجامل العاطفة والوجدان ولا يسمح للقضاء والقدر بممارسة تأثيراته على تفكير الافراد او على توجيه انماط سلوكهم لان هذا الاتجاه وضع معيارين للتبيز بين الانسان والحيوان وهما حرية الارادة وسلطان العقل البشري وهذه ثقة محترمة بقيمة الانسان وقدرته على عيشة في اوضاع اجتماعية متبدلة ومتغيرة ومضطربة .

ولا يحترم هذا الاتجاه غرائز الانسان ولا يسمح لها بتوجيه سلوكه وفي نظر الاتجاه العقلي ان كل من فقد حريته ولا يستعمل عقله وتفكيره في طريقة عيشة داخل المجتمع يضعه في مصاف الحيوان فالحيوان مقيد بفرائزه ولا يملك تفكيراً راقياً يستطيع ان يسخر الطبيعة لخدمته بينما

الانسان قادر على ذلك فلماذا لا يفكر في كل حركاته ومسكناته داخل المجتمع بالاضافة الى ما تقدم فان هذا الاتجاه ينظر الى المراكز السلوكية العليا بانها من خلق الانسان فلا حاجة الى تقديسها من قبل الفرد وخضوعه لها بشكل خانع دون نقد وتقييم لا سيما وان هذه المراكز العليا وجدت لخدمة الناس لا لذلالهم وترى في الوقت نفسه ضرورة نقدها وتقييمها في كل وقت . ان الاتجاه العقلي ينظر الى قيم ونواميس ونظم المجتمع على انها وجدت لخدمة وحماية الفرد وعليه تقع مسؤولية تطويرها وتغييرها اذا لم تخدم مصالحه وتحمية من الاخطار التي تهدد حياته او كيانه .

نستنتج من ذلك ان الاتجاه العقلي يتخذ موقفا مضادا من المحافظين داخل المجتمع وضد الاعتماد بالوقت نفسه على القضاء والقدر في تفسير الظواهر الاجتماعية والله يعتمد على الكد واعمال الفكر في التعامل بين افراد المجتمع ويبحث ايضا عن البراهين المنطقية لاثبات شرعية الانماط الاجتماعية في انسلوك والتفكير وله القدرة كذلك على صياغة النظريات الاجتماعية المجردة لكن من مثالب الاتجاه العقلي انه يعتمد كليا عن الممارسة الاجتماعية ومعايشة الحدث الاجتماعي بدقائقه كذلك ينحي العاطفة والوجدان من التفكير والتحليل لا سيما وان افراد المجتمع مختلفون في قدراتهم العقلية ودرجة استخدامهم للحرية الفردية وارادتهم في تنفيذ ما يفكرون به .

اما مناقب الاتجاه العقلي فهي محاولة جريئة بالظهور في مجتمع تقليدي قيمي ديني ملتزم بكل تعاليم دينية وخاضع لضوابطه .

اما من الناحية السوسولوجية فان التفكير العقلي في تفسير الظواهر الاجتماعية لهو امر ضروري من اجل وضع قواعد منطقية مجردة مستخلصة من الواقع الحي لانه يعمل على اثراء واغناء المفاهيم والمصطلحات العلمية لا سيما اذا صاحب حرية التفكير حرية الارادة فان ذلك يساعد المفكرين على الابداع والابتكار خاصة اذا اقترن مع مبدأ الشك والتجربة فان ذلك



يؤدي بالوصول الى صياغة نظرية اجتماعية يمكن تطبيقها في الواقع الاجتماعي ومعرفة مدى صدقها على صعيد الممارسة الحية .

اخيرا نستطيع ان نلخص كتابات المفكرين العرب ونقول بانها انطلقت من دخيلة الفرد واثمت بالمجتمع حيث بدأت بتحديد ارادة وشعور ونفسية الفرد ثم انتقلت الى خارج دخليته فتناولت حريته في التصرف والتفكير وتحليله المنطقي للظواهر الاجتماعية التي كانت تعيق به بعدها ذهبت الى مقارنة سلوك الانسان بالسلوك الحيواني لابرار الانماط السلوكية المشتركة بينهما وكذلك التروقات الجوهرية الحاصلة بينهما ومن ثم تقدموا خطوة اخرى في دراسة الفرد وهي علاقته بالآخرين الذين يتفاعل معهم ويرتبط بهم قيميا او مصلحيا من خلال مفاهيم الصداقة او المنفعة او اللذة. او السعادة الفردية او الصراع بعدها اتهموا بدراسة المجتمع الانساني ككل من خلال مقارنته بالمجتمع الحيواني والجهاز الاداري .

وازاء هذه المنطلقات يمكن القول بان كتابات المفكرين العرب الاجتماعية لم تنصب على دراسة المواضيع الهامشية او السطحية بل انطلقت من جذور السلوك الانساني وسادت مع توجهاته الدخلية ( الفردية ) والخارجية ( المجتمعية ) فقدمت نتاجا فكريا دسما مغزيا للفكر الاجتماعي الانساني قادرا على تنمية نظرية اجتماعية تساعد المثقف والمتعلم على استقراء الواقع الاجتماعي وتخدم المختص في علم الاجتماع في التنظير الفكري والتحليل العلمي .

## المراجع

- 1 - الجاحظ « الحيوان » الجزء الثالث ، تحقيق عبد السلام محمد هارون مكتبة مصطفى البابي الحلبي واولاده ، مصر ص 165 ، 1938
- 2 - المرجع السابق ص 159
- 3- الفارابي « كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة » تقديم وشرح ابراهيم جزيني ، منشورات دار القاموس الحديث - بيروت ص 98
- 4 - المرجع السابق ص 98
- 5- المرجع السابق ص 99
- 6- الملجع السابق ص 74
- 7 - المرجع السابق ص 96-97
- 8- رسائل اخوان الصفا ، المجلد الثاني ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ، ص 474-475 ، 1957
- 9 - الفزالي او حامد « المنقذ من الضلال » تعليق وتصحيح محمد محمد جابر مكتبة الجندي ص 80-81
- 10- مسكوية ابي علي بن محمد « تهذيب الاخلاق » تحقيق قسطنطين زريق ، الجامعة الامريكية في بيروت ص 142-145 ، 1966
- 11- ابي حيان التوحيد « الصداقة والصديق » تحقيق ابراهيم الكيلاني دار الفكر بدمشق ص 191 ، 1964
- 12- المرجع السابق ص 191
- 13- المرجع السابق ص 119-120
- 14- المرجع السابق ص 89
- 15- المرجع السابق ص 86

- 16- المرجع السابق ص 102
- 17- المرجع السابق ص 118
- 18- المرجع السابق ص 190
- 19- المرجع السابق ص 345
- 20- المرجع السابق ص 399
- 21- مسكويه ابي علي بن محمد بن احمد بن محمد « تهذيب الاخلاق » ص 155
- 22- المرجع السابق ص 158
- 23- المرجع السابق ص 160-166
- 24- الفارابي ابو نصر « السّياسة المدنية » تحقيق دنموزي نجار المطبعة الكاثوليكية - بيروت ص 72 ، 1962
- 25- المرجع السابق ص 74-75
- 26- الفارابي « كتاب الملّة » ص 15
- 27- الفارابي « كتاب الملّة » تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ، ص 52 ، 1967
- 28- بيشار محمد عبد الرحمان « العقيدة والاخلاق » مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ص 261 ، 1973
- 29- المرجع السابق ص 262
- 30- المرجع السابق ص 264
- 31- المرجع السابق ص 269
- 32- الفزالي ابو حامد « احياء علوم الدين » ص 1749-1750
- 33- الجاحظ « رسائل الجاحظ » الجزء الاول ، تحقيق عبد السلام محمد هارون - مكتبة الخانجي بالقاهرة ص 345 ، 1964
- 34- الفارابي « كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة » ص 121
- 35- المرجع السابق ص 123
- 36- ابن خلدون « المجلد الاول » مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني بيروت ص 244-245 ، 1961
- 37- كوربان هنزي « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ترجمة نصير مروه منشورات عدينت بيروت ، ص 285 ، 1966
- 38- المرجع السابق 283
- 39- بلوي عبد الرحمن « تاريخ التصوف الاسلامي » وكالة المطبوعات الكويت ، ص 18-19 ، 1975

- 40- صبحي احمد محمود « الفلسفة الاخلاقية » دار المعارف بمصر ص 263 ،  
1969
- 41- المرجع السابق ص 264
- 42- المرجع السابق ص 268
- 43- المرجع السابق ص 240
- 44- المرجع السابق ص 200
- 45- المرجع السابق ص 235
- 46- جابر الله زهدي حسن « المعتزلة » منشورات النادي العربي في يافا ، مطبعة  
مصر ، ص 12 ، 1947
- 47- عمار محمد « المعتزلة ومشكلة الحرية » المؤسسة العربية للدراسة  
والنشر - سوريا ، ص 182 ، 1972
- 48- المرجع السابق ص 30
- 49- امين احمد « ضحى الاسلام » الجزء الثالث مكتبة النهضة المصرية القاهرة  
ص 169 ، 1964
- 50- عمارة محمد « المعتزلة ومشكلة الحرية » ص 192
- 51- المرجع السابق ص 173

## الفصل الثالث طرق البحث الاجتماعي



#### ٤ - المنهج التاريخي :

ميز ابو الحسن الماوردي معنيين للتاريخ ، الاول تاريخ وعظمي والثاني تاريخ مشرع ويعني الثاني التاريخ الفعلي والواقعي وان له وحدة يكون للتعاقب الزمني للأحداث ولترتيبها المنطقي اهمية قصوى ولكن عمل التاريخ الوعظمي يكمن في توجيه وتكملة التاريخ المشرع وهو دائما يتجلى كبرهان على حجة وشرعية المعنى الثاني للتاريخ (1) .

اما ابن خلدون فقد اوضح هذا المنهج بشكل مفصل حيث نبه الى ما يلي :

- 1 - ضرورة الاعتماد على مصادر عديدة ومتنوعة .
- 2 - الاحاطة بالظروف المحيطة بالحدث التاريخي .
- 3 - عدم قياس الغائب بالشاهد .
- 4 - عدم قياس الحاضر بالمستقبل .
- 5 - عدم الاستسلام لرواية الحدث بل الرجوع الى اصوله ومعرفة درجة حقيقته .

6 - التأكد من الأرقام الواردة في الحدث التاريخي وتبيان المبالغة فيه  
والتقليل منها •

7 - اختلاف الأيام والازمنة والانتقال من حال الى حال يعمل على تغيير  
الحدث لان عوائد كل جيل تابعة لموائد سلطانه •

8 - الابتعاد عن سرد احاديث القصص •

9 - الحذر مما يتقله المفسرون لتفسير الاحداث •

10- الحذر من الحكايات المدخولة للمؤرخين •

وبشكل أدق يقول ابن خلدون ما يلي « ان التاريخ محتاج الى ماخذ  
متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبها الى الحق  
ويتكبان به عن الزلات والمغالطات لان الاخبار اذا اعتد فيها على مجرد  
النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطلية العرآن والاحوال  
في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والهاضر بالذاهب  
فربما يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصديق وكثيرا  
ما وقع المؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالطة في الحكايات والوائع  
لاعتادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سميئا لم يعرضوها على اصولها  
ولا قاسوها باشباهها ولا سبروها بسميار الحكمة والوقوف على طبائع  
الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار • ففضلوا عن الحق وتاهوا في  
بيداء الوهم والغلط ولا سيما في احصاء الحكايات اذ هي فطنة الكذب  
ومطبعة الهذر ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد (2) •

وبوضح ابن خلدون كذلك فيقول على المؤرخ ان يحيط بما يلي عند  
دراسة الحدث التاريخي :

1 - قواعد سياسة مجتمع الدراسة •

2 - النواميس الاجتماعية التي تحكم في سلوك افراد مجتمع الدراسة •



3 - مقارنة حاضر مجتمع الدراسة بماضيه •

4 - اسباب ظهور حكام مجتمع الدراسة •

وبشكل ادق يقول ابن خلدون يحتاج صاحب المنهج التاريخي الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والموائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون ما بينهما من الخلاف ويقتل المتفق منها والمختلف والقيام على اصول الدولة والمال ومبادئ ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها واصول القائمين بها واخبارهم حتى يكون مستوعبا لاسباب كل حادث مراقفاً على اصول كل خبر وحينئذ يعرف خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا والاخرى واستغنى عنه (3) •

وهناك نقطة جوهرية يجب على المؤرخ الانتباه اليها وهي ان طريقة عيش المجتمع تتبدل وتتغير ولا تبقى على وتيرة واحدة عبر الزمن فلكل مرحلة تاريخية طريقة عيش معينة وقواعد سياسة خاصة بها تختلف عن سابقتها ولاحقها وكثير من الاحداث لا ينتبه اليها الباحث الا بعد فوات الاوان بسبب خفائها وراء التبدل السريع الذي يحصل لطريقة عيش المجتمع أي يجب الابتعاد عن تعميم نتائج دراسة الباحث على احداث تاريخية اخرى •

يقول ابن خلدون بهذا الصدد ما يلي « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يفتن إلا الاحاد من اهل الخلقة وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونظمهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال وكما يكون من الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول (4) •

## ب - المنهج المقارن :

يميز هذا المنهج بين درجة التباين ودرجة التشابه في المقارنات . بيد ان الكتاب العرب القدامى اقتصروا على مقارنة التشابهات فقط دون اظهار التباينات ولم يقارنوا احداثهم الاجتماعية التي عاشوها مع احداث مجتمهم القديمة او مجتمعات اخرى ، بل كانت مقارناتهم تتصف بما يلي :-

1 - مقارنة كلية أي مقارنة مجتمع انساني مع حيواني .

2 - مقارنة جزئية : اي مقارنة وحدة سلوكية انسية مع حيوانية كما فعل الجاحظ عندما قارن سلوك الحمام الجنسي مع سلوك الفرد الجنسي تشبيه اجتماعي واحد مع عضو جسماني واحد كما فعل القارابي عندما شبه وقارن بين وظيفة رئيس المدينة الفاضلة مع قلب الانسان وكما فعل اخوان الصفا عندما قارنوا بين صفات الانسان الشخصية مع صفات الحيوان ولا داعي لذكر تفاصيل هذه المقارنات في هذا المقام لانتا ذكرناها بالتفصيل في الفصل الثاني .

## ج - التحليل السببي :

قبل ان ندخل في دراسة التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد اود ان اوضح للقارئ الكريم ان ابن رشد لم يتطرق في كلامه 'و كتاباته الى التحليل السببي للظاهرة الاجتماعية بل تكنم حول انظهرذ الطبيعية التي وجدناها في هذا القرن مطبقة في علم الاجتماع ومستخدمه من قبل اميل دور كهام وبول لازرز فيلد وكاندل وهابن في التحليل الاجتماعي الوظيفي .

وسوف نتطرق في دراستنا هذه الى نظرتة للمجتمع الانساني واراته في الموضوعية والبحث العلمي ومدى اسبقته في هذه المواضيع الثلاثة ومكاته كعالم بين علماء الاجتماع الغربيين والكلاسيكيين والمعاصرين .

وانه لطيف لنا ان نعلم هذا المجرى الفكري وان نستكشف روافده  
مبتدئين باقربها منه والصتها به - « ان العالم كل متحرك منذ الازل وهو  
وحده الذي يصوغ لنا الوصول الى اثبات موجود مفارق للعالم محرك له  
منذ الازل

وهذا الموجود بايجاده تلك الحركة الدائمة وبايجاده لنظام العالم البديع  
خلق بأن يسمي موجد العالم وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول  
الحركة للأفلاك وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص  
به (5) •

نلاحظ في هذه المقولة فكرة التغير المستمر والحركة الدائمة في المجتمع  
الانساني والاتساق البديع في انظمته • وان حركة كل نظام فيه تخضع لاعتبار  
خاص بها • هذا المجرى الفكري سبق في الحقيقة النظرية البنائية الوظيفية  
البارسونية ( تالكوت بارمسونز ، عالم الاجتماع المعاصر ) التي مفادها  
« ان المجتمع الانساني يتكون من مجموعة أنظمة اجتماعية متساندة بعضها  
مع البعض الآخر ومنسجمة فيما بينها وخالية من الصراعات والنزاعات  
والصدادات ، فالنظام الديني مرتبط بالنظام السياسي والاقتصادي والاسري  
والخلقي والتربوي والحضاري ، وان لكل نظام من هذه الأنظمة وظيفة  
اجتماعية يقوم بها تكون مكملية لوظائف النظم الاخرى ومجموع هذه  
الوظائف تكون وظيفة البناء الاجتماعي للمجتمع الانساني (6) •

وعلى ان نوضح في هذا المقام ان مقولة ابن رشد هذه لم يعرفها رواد  
علم الاجتماع الأوائل امثال اوكست كوت واميل دوركايم حين اكدا على  
ثبوتية واستقرار المجتمع الانساني وهذا عكس الطبيعة البشرية ، بينما  
تفت اليها الفيلسوف العربي قبلهم بقرون •

واوضح ابن رشد في مجال اخر ارتباط الفرد وظيفيا بالمجتمع بقوله  
« ان الانسان مجبرا بالاختيار في اكثر الاحيان الى حد كبير على اختيار الطرق

المستقبلية اني تناسب مع هذا الطريق (7) أي أن الانسان حر في حياته الخاصة لكنه مجبراً على ارتباطه بالمؤسسات الاجتماعية كالدينية والاسرية والقانونية والنظام السائد في مجتمعه .

اما نظرة الوظيفة الى ارتباط الفرد بالمجتمع مبتداً من أن المجتمع يتكون من مجسوعة افراد مترابطين قيماً فيما بينهم . . . . . وتعمل هذا القيم على تنظيم طرق عيشهم . . . . . من خلال تحديد اهداف وقيم اجتماعية مشتركة تعمل على تنشئتهم وتربط الفرد بمؤسساته الاجتماعية (8) .

وهذا يوضح لنا اسبقية ابن رشد في تفسيره لعلاقة الفرد بالمجتمع . وحبنا في حدود موضوعنا ان نشير الى ارتكاز النظرية الوظيفية على المبدأ النهائي في تفسيرها للظاهرة الاجتماعية والذي ينطوي على اساس تقدير نتائج ارتباط الظواهر الاجتماعية في المجتمع بدلا من الاعتماد على مقدمات واضحة الى الاسباب الواقعة الكافية التي ادت الى وجود نظام . وهذه هي التي اغفلها الفكر الوظيفي وتركها دون تفسير ، بينما انتبه اليها الفيلسوف العربي عندما قال « ان الموجود لا يفهم الا من قبل اسبابه الذاتية بدون هذه الاسباب لا نستطيع تميز موجود عن موجود » (9) وان الطبيعة تحتوي على غايات محدودة ، وهذه الغايات لا يمكن ان تتحقق الا بوسائل تناسبها وتطابقها وان كل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محدودة (10) .

وثمة نقطة اخرى تعاون على ابراز اهمية اقوال وكتابات ابن رشد وهي موضوعية في البحث العلمي ولكن قبل ان نسجل اقواله نرى من الافضل ان نذكر الموضوعية في علم الاجتماع لكي نقارن بين موضوعية ابن رشد في القرن الخامس الهجري وموضوعية علم الاجتماع في القرن العشرين الميلادي .

تعني الموضوعية في علم الاجتماع دراسة الظواهر والحقائق الاجتماعية كاشياء خارجية مستقلة عن الباحث لان الروح العلمية تقتضي تحية كل

اعتبار غريب عن الجهد الذي يبذل نحو الموضوعية الخالصة وابتعاده عن كل اعتبار انفعالي عاطفي وقيمي او اخلاقي . ومن متطلبات الموضوعية مراعاة الظروف المحيطة بالواقع الاجتماعي لا الاحكام العقلية المطلقة اي يجب على الباحث الاجتماعي الابتعاد عن الفكرة المسبقة أو التعصب الاعى ، لان الحقيقة الاجتماعية نسبية وليست مطلقة لذلك لا يميل علماء الاجتماع الى استخدام التعميمات المطلقة بل النسبية في برهنة المعلومات والحقائق الاجتماعية .

اما موضوعية ابن رشد فافها تتجلى في نظريته للحقيقة الاجتماعية على انها نسبية غير مطلقة ، فهو يرى « العلوم الانسانية ما هي الا علوم نسبية غير مطلقة » لانه يدرك بان المجتمع مستمر بالتغير وكل شيء يتغير وليس ثابت « وقال ايضا « ان علم الانسان ينمو شيئا فشيئا ويخرج من القوة الى الفعل فهو علم نسبي يبدأ بالاحساسات ثم ينتقل الى الصورة والخيال ثم يحدد المعاني الكلية ويستخدمها في استنباط معلومات جديدة (11) » .

ولما صرح ابن رشد بان الحقائق الاجتماعية نسبية وان الانسان يدركها بحواسه اكد على استخدام العقل ايضا في ادراك الموجودات من اجل التعرف على اسبابها وهذا يعني نبذ كل ما هو وجداني وشخصي في البحث العلمي عن الحقائق .

ونلاحظ في هذا ان ابن رشد لم يعط اهمية مطلقة للاحكام العقلية الصرفة وتجربتها من احساسات الانسان بواقعه ومحيطه بل ادرك بان الانسان يبدأ بادراك هذا الواقع عن طريق حواسه ومن ثم نبه الى اهمية العقل في دراسة الواقع بشكل دقيق وواضح دون تحيز أو تعصب شخصي او قيمي او اقليمي . اي يكون دور العقل بمثابة المنظم والمحكم فيما اذا اردت هذه الاحساسات ان تظن او تزيد من تأثيرها على تفكير الباحث ونظريته للواقع .

واذا هربنا هذا انتقون مع قول العالم الالماني ماكس فيبر  
( 1864-1920 ) في الموضوعية الذي يعتقد بان الحقائق الاجتماعية ايضا  
نسبية لكن الباحث الاجتماعي في أغلب الاحيان غير موضوعي ومتحيز  
نجانبا دون الاخر ويوضح فيبر قوله بانه طالما اختار الباحث هذه المشكلة  
و هذه الظاهرة دون الاخرى فانه قد تحيز في اختيار موضوع الدراسة  
لانه فضلها على غيرها وهذا يعني ان ماكس فيبر يؤمن بأن الباحث يحس  
بالانبياء والحقائق الاجتماعية ولم يؤمن بقوة عقل الباحث وتحكمه في  
حسبده وإيقاف تأثيرات الوجدان والعاطفة في اختيار تلك الحقائق انما  
صور وجدان الباحث واحساسه بانه العامل الحاسم في اختيار موضوع  
الدراسة وإدراك الواقع اذا قارنا هذا القول بآراء ابن رشد وجدنا أنه يؤكد  
على قيمة العقل العالية في ادراك الموجودات يستطيع ان يدرك الموجودات  
بالمعرفة اسبابها واذا غفلت او أهملت او رفعت هذه المسببات فان ذلك عمل  
غير علمي وموضوعي وواقعي .

هذا في مجال بحث الباحث في الدراسة الواقعية والميدانية اما في مجال  
مراجعة الكتابات السابقة وخبرات الشعوب فان ابن رشد لم يهمل ذلك في  
استخدامها كحقائق للدعم او الرفض . لذلك اوضح اهمية البحوث السابقة  
فيه في نفس الوقت الى عدم اخذ هذه الكتابات والبحوث والاقوال  
السابقة التي اجريت على مجتمعات اخرى كمسلمات وبحوث غير قابلة  
لتحقيق والتدقيق واخذها كما هي حقائق اكيده غير قابلة للنقاش وذلك  
حين قال : « ان من واجبتنا اذا نظرنا فيما قاله من تقدمنا من اهل الامم  
السابقة ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما اثبتوه في كتبهم مما كان منه  
موافقا للحقائق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان غير موافق  
للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، وعلينا ان نستعين على ما نحن

بسيله مما قيل من تقدما في ذلك سواء كان هذا التعبير مشاركا لنا في الله ،  
او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة (12) ،

هذه هي اقوال ابن رشد تثبت موضوعيته وعلميته في البحث العلمي  
التي سبقت ما قاله رواد علم الاجتماع الاوربيون في الدقة والتحديد والزمن  
وتنيط اللثام في الخطوة التالية عن التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد  
وقبل هذا لا بد ان نوضح التحليل السببي في علم الاجتماع لكي يتبين  
لنا درجة علمية واكاديمية ابن رشد في البحث العلمي .

تعني السببية مجموعة ظروف وشروط تسبق الظاهرة او المشكلة  
الاجتماعية فهي :

1 - تسبق الظاهرة في وجودها .

2 - تعمل على انتاجها او تؤدي اليها .

ولما كان العلم لا يبحث او يدرس الظاهرة فحسب بل يهتم بالشروط  
والظروف التي تصاحبها او تسبقها لذلك نرى علم الاجتماع ( كعلم  
اكاديمي ) يركز على اسباب الظواهر الاجتماعية لكي يتوصل الى كيفية  
وجودها واسباب احداثها .

ولما كان المجتمع الانساني يتغير باستمرار وغير ثابت وكذلك ظواهره  
فانه من الصعب بمكان وضع قوانين دقيقة ومضبوطة كما هو موجود في  
علم الطبيعة والفلك وتطبيقها على طبيعة المجتمع الانساني المستمرة في  
التغير . فالنظام الاجتماعي ما هو الا مجموعة انساب حضارية وخلقية  
ودنية وجدت لتنظيم حياة الناس وليست لوضع سلوك الافراد وتفكيرهم  
وعلاقتهم على شكل قوالب ثابتة جامدة ضد طبيعتهم المتغيرة .

فالعالم الفرنسي اوكت كونت الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع  
قد أخطأ عندما وضع قوانين المراحل الثلاث ( لاهوته ، ميتافيزيقية ،

وضعيه ) لتفسير مسيرة وتطور المجتمعات الانسانية لان المجتمع الانساني  
يغير حسب طبيعته وليس حسب قوانين ثابتة وضعها الانسان •

يقول كونت « ان من الضرورة الاستعاضة عن العلاقة السببية ،  
فما دام القانون يفسر لنا الظواهر فمن العبث ان تتطلب من العلم اكثر من  
ذلك ، وان اية محاولة في هذا الصدد تكون بالضرورة محاولة عبثية وغير  
مجدية تماما وان فكرة السببية مؤقتة في انشاء العلوم او في تطورها وان  
وظيفتها في التفسير النظري تافهة جداً الى درجة ان العلماء لم يشعروا بالحاجة  
الى توضيح معناها المبهم الغامض وليس من الضروري ان يكون قانون  
ما معبراً عن علاقة سببية (13) •

بينما اكد الفيلسوف العربي ابن رشد على العوامل السببية للظواهر  
وليس على القوانين التي تتحكم فيها وتحرك المجتمع لان العلم عنده ما هو  
الا ادراك الموجودات باسبابها ومن رفع الاسباب رفع العلم حال ان يكون  
قوله هذا علماً ثم ان نكران سببية الموجودات يهدم اساس النظام في  
العالم (14) •

من هذا نستنتج ان السببية في نظر ابن رشد عنصر هام في البحث  
والتقصي العلمي وان القانون وحده لا يكفي لتفسير الظواهر واذا نظرنا  
الى علم الاجتماع نجده لا يكتفي لمعرفة كيف تتغير الظواهر بقدر ما يريد  
ان يعرف لماذا تتغير على نحو معين • وهذا يثبت ما ذكرناه انما في ان العلم  
يهتم بالبحث في الظروف والشروط التي تتحكم في احداث الظاهرة •

اذن ما قاله اوكت كونت في القرن التاسع عشر بخصوص قوانين  
المجتمع واماله لمعرفة اسباب الظواهر ومسبباتها امر خاطيء وهذا ما اثبتته  
النظريات الاجتماعية المعاصرة كنظرية الصراع عند لويس كوسر ورالف  
دارندورف ونظرية النفوذ والسلطة لبيتر بلاو ونظرية جورج هومنز في التبادل  
الاجتماعي ونظرية روبرت مرتن وتالكوت بارسونز في البناء الاجتماعي •



وهذا يوضح لنا اسبقية افكار ابن رشد واهميتها وعصريتها اذا قارناها  
بافكار علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمحدثين .

ويؤيد ما جاء به ابن رشد حول السببية واهميتها في البحث العلمي  
بدلا من القوانين ما قاله الاجتماعي العربي ابن خلدون عندما قال « ان ما  
يزعمه البعض في امكان الوصول الى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين تحكم  
في المجتمع فانه وهم كاذب » . لانه يجب على العالم ان يفكر فيما تؤديه التجربة  
الحسية ويجب الا يكتفي بتجاربه الفردية بل يتحتم عليه ان يأخذ بمجموع  
تجارب الانسانية التي انتهت اليها ويعني بتحصيها » (15) .

وهذا يعني ان ابن خلدون اهتم ايضا بمعرفة مسببات الظاهرة  
ودراستها ومقارنتها بمجتمعات اخرى ومعرفة لماذا حدثت هذه الظاهرة في  
مجتمع معين ومكان وزمان معين وعدم الاكتفاء بتفسيرها .

وفي مجال اخر اكد ابن رشد ان لكل وجود علة او علل مترابطة  
ومتعاقبة بعضها مع بعض في احداثه والمعرفة بتلك المسببات لا تكون على  
التام الا بمعرفة اسبابها وميز في نفس الوقت بين عدة انواع من الاسباب  
ثانوية وحقيقية وقرينة وبعيدة وذاتية كامنة ، داخل الظاهرة وخارجية اي  
خارجة عن الظاهرة .

واوضح الاسباب الخارجية في احداث الظاهرة عندما تكلم حول  
التضاء والقدر حيث قال ان هذه الاسباب تساعدنا على اتمام اعمالنا وقد  
تقف في سبيلنا بل تجبرنا في بعض الاحيان على افعال معينة نعتز عن القيام  
باضدادها وهي تلك الافعال الاضطرارية ... ويدل بشكل ادق ويقول  
ان فعل الانسان ليس اختياريا تماما ولا اضطراريا تماما وانما يتوقف على  
عامل الارادة الحرة المرتبطة في الوقت نفسه باسباب خارجية تجري دائما  
على نمط واحدة » (16) .

وهنا يربط ابن رشد بين العوامل الذاتية والظاهرية في تفسيره لسلوك الفرد وربطه بالبناء الاجتماعي العام أي بنظمه الدينية والأخلاقية والحضارية وغيرها وكذلك لم يجعل ابن رشد حرية الاختيار الفردية ( عامل ذاتي داخلي ) في ارتباطه بوشائج المجتمع ، وهذا هو جوهر الأشياء ليقتف على سبب او اسباب الحقيقة في وجودها لان من لم يعرف حقيقة الأشياء لم يعرف حقيقة الاختراع على حد قوله (17) .

ان مثل هذا التحليل العلمي لم يلتفت اليه مؤسس علم الاجتماع اوكست كوت والعالم البريطاني هربرت سبنسر والعالم الفرنسي اميل دوركهايم بل شبهوا علاقة الفرد بالمجتمع بعلاقة اعضاء الجسم الواحد ببعضها ببعض وصوروا ارتباط هذه الاعضاء بانها مرتبطة تلقائيا واهملوا حرية الارادة الفردية عند الانسان في اختيار ارتباطه بالمؤسسات الاجتماعية .

نلاحظ على هؤلاء العلماء الثلاثة ( كوت ، سبنسر ، دوركهايم ) انهم اهلوا جانباً مهماً من الحياة الاجتماعية وهو عامل الارادة الذاتية بينما اكد عليها ابن رشد .

وبعد هذا العرض التوضيحي وجدنا تفسير الظاهرة عند ابن رشد كان اكثر عمقا وشمولاً من الرواد الاوائل في علم الاجتماع فاذا اخذنا اوكست كوت نجده استخدم المقارنات التاريخية بين المجتمعات الانسانية للوقوف على تطورها ومسيرتها ولم يتطرق الى معرفة جذور الظاهرة ولا الى وجود المجتمع الانساني واذا اخذنا اميل دوركهايم نجده ربط الظواهر الاجتماعية بقوانين ميكانيكية كقوانين الضغط والمقاومة والكثافة ولم يوضح او يفسر وجود هذه الظواهر .

اما هربرت سبنسر فقد شبه المجتمع الانساني بالحيواني وتوصل الى النظرية الحياتية في تفسير الظواهر الاجتماعية دون التعرف على اسباب وجود الظاهرة وارتباطها ببقية الظواهر .

وبعض علماء الاجتماع المحدثين نراهم يتخذون من خبرات الشعوب كاداة في تفسير الظواهر الاجتماعية كيثرم سروركن ودالتاي ووندلباند دون التوصل الى معرفة اسبابها وعلاقتها الذاتية والخارجية .

بينما سبق ابن رشد الكثير من علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمعاصرين في تحليله وتفسيره للظواهر الاجتماعية والتعرف على عللها واسبابها المترابطة .

ولا يفوتنا ان نسجل اخيرا عمل ابن رشد في محاولته لربط الفكر الاجتماعي المتصف بالمدى البعيد Macro بطرق البحث المتصرفة بالمدى القريب Micro Approach الذي فشل علماء الاجتماع المحدثون في بناءهم لمثل هذه الجسور امثال روبرت مرتن عندما صاغ نظرية المدى الوسيط ويتربلاو عندما وضع نظرية النفوذ والسلطة .

اخيرا نستطيع ان نقول ان ابن رشد استطاع ان يضع اللبنة الاولى والقاعدة الاساسية للبحث العلمي والموضوعية في تفسير وتحليل الظاهرة .  
الخلاصة والتوصية :

نستخلص من هذه الدراسة الى ان ابن رشد قد سبق رواد علماء الاجتماع وعلماء المحدثين في توضيح ما يلي :

- 1 - علاقة الفرد بالمجتمع .
- 2 - نظريته البنائية الوظيفية للمجتمع العام .
- 3 - تأكيد على الموضوعية في البحث العلمي وتقصي الحقائق .
- 4 - استخدام التحليل التجريبي في النظرة الشمولية للمجتمع العام الذي لا يزال يحجز استخدامها علماء الاجتماع .

ان مثل هذه الاعمال الخلاقة المبذوة في المجال الاجتماعي للفلاسفة العرب المسلمين تدفعني لتقديم اقتراح الى الاجتماعيين العرب الى استحداث

درس في اقسام علم الاجتماع في الجامعات العربية يسمى بالفكر الاجتماعي المقارن الذي ينطوي على دراسة مقارنة بين الفكر الاجتماعي العربي والادبي والامريكي وملاحظة التشابه والاختلاف بينهما او التعرف على ايجابيات وسلبيات كل منهما في مجتمعاتها ومدى مطاوعتها وتطبيقها في مجتمعات اخرى غير التي ظهرت فيها ، وايضا اكثر اصالة وعمقا في التفكير الانساني وايضا اكثر خدمة للمجتمع الانساني اجمع .

#### د - التعليل التشخيصي :

قدم الجاحظ نصوصا نظرية مصورة الواقع الاجتماعي للمجتمع العربي في العصر المباسي لا سيما في عهد المأمون الذي اتصف بالعصر الذهبي للحضارة العربية التي انصهرت في بوتقتها جميع الحضارات العربية ووسستها بطابع فريد وخاص ، مستخدما عدة مفاتيح تحليلية ، كالحاجة الاجتماعية ، والصراع والتعاون في تفسير طبيعة المجتمع العربي ، والقيم الاجتماعية والمهنة والقومية لتصوير فئات المجتمع ، والقيم الدينية في المساواة العنصرية في تفسير وتوضيح وجود هذه الاحداث والوقائع الاجتماعية .

كما استخدم التحليل التشخيصي في تفسير الاحداث الاجتماعية ، اي انه درس الاحداث بشكل دقيق موضحا سبب وجودها رابطاً ذلك بالبيئة الاجتماعية العربية دون تركها سائبة بلا تحليل او تفسير ، الشيء الذي شكل ارضا اوليا في التحليل الاجتماعي ، لم يستخدمه احد من بعده ويسخره في دراسة الواقع الاجتماعي العربي .

ان النظرية التحليلية للمجتمع الانساني تجسدت في قوله « ان حاجة بعض الناس الى بعض ، صفة لازمة في طبائعهم ، وخطقة في جواهرهم ، وثابتة لا تزالهم ومحيطه بجماعتهم ومشتملة على ادانهم واقصاهم وحاجتهم الى ما غاب عنهم مما يعيشهم ويحييهم ، ويسبب بارماقهم ، ويصلح بالهم ويجمع شملهم والى التعاون في درك ذلك والتوازر

عليه كحاجتهم الى التعاون في درك ذلك ، والتوازر عليه كحاجتهم الى التعاون على معرفة ما يضرهم والتوازر على ما يحتاجون من الارتفاع بامورهم التي لم تغب عنهم فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد ، واحتياج الادنى الى معرفة الاقصى واحتياج الاقصى الى معرفة الادنى معان متضنة واسباب متصلة وجبال منعقدة » (18) .

استخدم الجاحظ في هذا التحديد مفهوم الحاجة الى الاجتماع التي وصفها بانها متأصلة في طباع الناس واخلاقهم التي تقدم وظيفية المحافظة على وجودهم . ولما كان المجتمع العربي قائما على رابطة الارحام والانساب ، فقد ابرز دور الحاجة واهميتها في تضامهم وتكاتفهم وكيف ادت الى اشباع رغبتهم في الاجتماع والتعاون والتعاقد الاجتماعي .

ومن الحري ان نشير في هذا المقام الى وصفه لطبيعة المجتمع العربي المتمثلة في الصراع والتعاون ، حيث ارجع صفة الصراع بين الافراد الى سبب ( الحسد ) ، وميز بين نوعين من الحسد ، هو حسد الجاهل وحسد العارف وميز ايضا بين الحاسد والمدعو كمانع ظاهرة اجتماعية تفرزها التمايزات الاجتماعية المتمثلة في الادوار والمراكز الاجتماعية التي تزيد من درجة الصراع بين الافراد من اجل الوصول الى مركز اعلى وثروة اكثر ولما كانت حياة المجتمع العربي في العصر العباسي وما تزال قائمة على العوامل المنيوية ( قيم ، اعراف ، دين ) اكثر من العوامل المادية ( ثروة ، ملكية ، دخل ) فقد استخدم الجاحظ مفهوم اجتماعيا صرفا في تشخيص ظاهرة الاصطراع بين الافراد والفئات الاجتماعية لسيادتها ولم يستخدم كمية ونوعية الثروة والدخل مثلا . فقد قال : العداوة لها عقل تسوس به قسها فينجم قرنها وتبدي صفحاتها في اوقات الهتر والا فانها كامنة تنتهز القرص . الحسد مطلوب العقول بازاء الضمير في كل حين وزمان ووقت ومن لثم الحسد موكل بالادنى فالادنى والاخص فالأخص والعداوة وان كانت تقبح الحسن

فهي دون الحسد لان العدو المبين قد يحول وليا منافقا ، كما يحول المولى  
المنافق عدوا مبينا والحاسد لا يزول عن طريقته الا بزوال المحسود عليه  
عنده والعداوة تحدث لعدة فهي لا تزول الا بزوالها (19) •

والعداوة تغلق وتبل والحسد غرض جديد ، حرم او اعطى لا يبيد  
فكل حاسد عدو وليس كل عدو بحاسد (20) والحسد اخو الكذب ، يجريان  
في مضمار واحد فهما اليقان لا يفرقان ، وضجيجان لا يتبانان (21) وحسد  
الجاهل اهون شوكة واذل محناً من حسد العارف القطن ، لان الحاسد  
الجاهل يتد الى الطعن على الكتاب في اول وهلة يقرأ عليه قبل استتمام  
قراءته ورقة واحدة ، ثم لا يرضى بايسر الطعن واخذه حتى يبلغ منه اشدّه  
واغلظه وقبل ان يقف على فصوله وحدوده (22) •

يتجلى هنا استخدام الجاحظ التحليل الشخصي الذي اوضح فيه  
مفهوم الحسد لما له من اهمية كبيرة في حياة مجتمع قائم على الارحام  
والانساب والروابط القبلية وارجع العداوة ( التي هي احد اوجه الاضطراع )  
بين افراد هذا المجتمع الى سبب الحسد واعتبره مصدرا للشغب والفتنة  
والاضطراع في حياة المجتمع العربي وارتباطه فيها بحيث اذا زال الحسد زالت  
العداوة وليس العكس وهذه الظاهرة هي احدى جوانب الطبيعة البشرية •

كذلك ميز بين نوعين من الحسد الاول الشرس المذل الذي يمارسه  
العارف القطن الذي يستخدم معرفته في توجيه شروره نحو الاخرين  
والثاني الضيف الذي يمارسه الجاهل لبساطة وسذاجة تفكيره في توجيه  
شروره نحو الاخرين •

نلاحظ ايضا في هذا المقام ان الاضطراع المبني على الحسد لا يؤدي  
الى اضطرابه وقلقله وزيادة في التشنج بحيث يسبب فوضى اجتماعية لكنه اذا  
كان ( الاضطراع ) مبني على مصادر مادية او على عدم توزيع المكافآت

الاجتماعية بشكل متكافئ على المكائات الاجتماعية فان ذلك يكون تميزا  
في بناء المجتمع العربي \*

اضافة الى ما تقدم لم يغفل الجاحظ صفة التعاون في المجتمع العربي  
المقامة على العلائق الدموية والرحمية بين القبائل العربية فقد ابرز طابعا  
البيئوي عندما قال : « ان التوازر والتسالم في القرايات وفي بني الاعمام  
والعشائر افشى واعم من البعداء والخوف التغاذل والحب التناهر والحاجة  
الى التعاون - انضم بعض القبائل في البوادي الى بعض ينزلون مما ويطعنون  
مما \* ومن فارق اصحابه اقل ، نصر ابن عمه اكثر ومن اغتبط بنعمته وتمنى  
بقاءها والزيادة فيها اكثر ممن بغاها الفوائل وطلب انقطاعها وزوالها (23) \*

وارتكنا الى هذا النص ، نجد ان الجاحظ كان ( بنويا وظيفيا )  
بالمنى الاجتماعي الحديث في تأكيده على صفة التعاون وحاجة المجتمع العربي  
لها وضرورة اتحاد واكتلاف القبائل العربية من اجل المحافظة على بقاء  
المجتمع وازالة العداء والتناحر فيما بينهم \*

اما الصورة الاخرى التي قدمها الجاحظ ، فهي طليعة الانسان ،  
التي كانت رائحة في وصفها ودقيقة في معانيها عكست بيتها الطبيعية في  
رموزها واشارتها فقد وصفها بأنها تملك الحواس والمحسوسات الخمس  
وتأكل اللحم والحب وتجمع بين ما تقتاته البهيمة والسبع ووجدوا فيه صولة  
الجلل ووثوب الاسد وغدر الذئب وروغان الثعلب وجبن الصفرود وجمع  
الذرة وصناعة السمرة وجود الديك والف الكلف واهتداء الحمام وربسا  
وجدوا فيه مما في البهائم والسباع خلقين او ثلاثة ويحكي كل صوت  
بفسه وان اعضاءه مقسومة على البروج الاثني عشر والنجوم السبعة وفيه  
الصفراء وهي من تتاج النار وفيه السوداء وهي من تتاج الارض وفيه الدم  
وهو من تتاج الهواء وفيه البلغم وهو من تتاج الماء وعندما طباع الغضب  
والرضا والظفنة والنبابة والسلامة والمكر والصيحة والغش والهزل والبخل

وانجود والتواضع والكبر والانس والوحشة والجبن والشجاعة والحزم والامساء والخوف والرجاء وغيرها من الطبائع (24) •

وفي ضوء هذا المعنى اوضح الجاحظ ان الانسان كائن بايولوجي واجتماعي يرث صفات جسمية تميزه عن بقية الكائنات الحية ويتفاعل مع البيئة الاجساعية مما يخلق عنده طبائع متنوعة ومتضاربة تبرز احدها على الاخرين بحكم تأثيرات البيئة التي تلعب دورا هاما في تطبيع وتشنة الانسان لها وهذه احدى جوانب تأثير البيئة العربية في خلق انساها •

اضافة الى ما تقدم فانه لم يهمل تأثير العامل المناخي في تغيير طباع الافراد فقد قال « لا تنكر ان يفسد الهواء ناحية من النواحي فيفسد ماؤهم وتفسد تربتهم فيعمل ذلك في طباعهم على الايام كما عمل ذلك في طباع الزنج وطباع الصقالية وطباع بلاد ياجوج وماجوج وقد رأينا العرب وكانوا اعرابا نزلوا خراسان كيف انسلخوا من جميع تلك المعاني » (25) •

نلاحظ على هذا النص انه ابرز تأثير البيئة المناخية على الانسان لتوضيح عملية تفاعل الانسان مع المناخ وكيفية سلوكه بشكل يعكس نوعه وطبيعته علاوة على ذلك فانه اوضح اهتمام الانسان وخضوعه للتأثيرات المناخية في توجيه سلوكه الاجتماعي وتكيفه لها •

والنقطة التي اتبها اليها الجاحظ في هذا المقام هي ان تأثيرات البيئة المناخية تأخذ وقتا طويلا في تطبيعهم وهذه الالتفاتة جديرة بالاهتمام في عملية التشئة والتطبيع •

لم يكتف الجاحظ بوصف طبيعة المجتمع العربي وتحليله بل وصف الحيوانات التي تعيش معه والفها باعتبارها تمثل احد عناصر البيئة العربية التي يعيشها الانسان العربي وبنفس الوقت تمثل نوعين من الحاجات هما :



٢ - حاجات وسيلية ... اي :

- 1 - وسائل المواصلات والاتصالات بين الافراد والمجتمع .
- 2 - الطاقة الغذائية .
- 3 - مصدر الثروة المالية والاجتماعية .
- 4 - مصادر القوة الحربية في القتال .
- 5 - استخدامها في النشاط الرياضية .

ب - حاجات تعبيرية ... اي :

- 1 - استخدام الصفات الحيوانية للتعبير عن مواقف الافراد ...
  - مثل لاقيت مطلا كنعاس الكلب .
  - حمارا يحمل اسفارا .
  - اصدق من القطاة .
  - اهدى من القطاة .
  - صبره صبر الجمل .
  - مكره مكر الثعلب .

2 - تسمية افراد المجتمع باسماء وصفات الحيوانات .

فقد قال : « كانت العرب تسمي ابناءها بكلب وحمار ،  
وقرد على التفاؤل بذلك وكان الرجل اذا ولد له ذكر خرج يتعرض  
لزجر الطير والفال فان سمع انسانا يقول ذئبا يتأول فيه الفطنة  
والحب والمكر والكسب وان كان حمارا تأول فيه طول العمر  
والوقاحة والقوة والجلد وان كان كلبا تأول فيه الحراسة واليقظة  
وبعد الصوت والكسب وغير ذلك (26) » .

وكانت اسماء العرب تحمل ايضا اسماء بعض الحيوانات  
مثل غراب فاخته وحمامه ويماه وشاهين وعقاب وقطاة ودجاجة  
وعصفور وحجل (27) .

3 - تنظيم بعض اوقات مناشطهم حسب فعاليات الحيوانات • فقد

كان الديك يمثل الاسطرلاب في حياة المجتمع العربي ، حيث وصفه الجاحظ بأنه يعرف الليل وساعاته وارتفاع بني آدم بمعرفته وصوته يعرف اناء الليل وعدد الساعات ومقادير الاوقات ثم يقسط اصواته على ذلك تقسيطا موزونا لا يفادر منه شيئا ثم قد علمنا ان النهار اذا كان خمس عشرة ساعة انه يقسط اصواته المعروفة بالعدد عليها كما يقسطها والليل تسع ساعات ثم يصنع فيما بين ذلك من القسمة واعطاء الحصص على حساب ذلك (28) •

4 - تشبيه العلائق الحيوانية بالانسانية فقد شبه العرب علاقة الزوج بالزوجة وظاهرة السحاق واللواط والانحرافات الجنسية بينهم بملاقة الحمام الجنسية (29) •

اضافة الى ذلك فقد لعب الحيوان دورا كبيرا في حياة المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية ، فقد كانت تهيج المشاعر الدينية والعصبية وتثير المناظرات الكلامية والادبية • فقد صور الجاحظ دور الديك في حياة العرب الى درجة ادت الى اثاره خصومة كبيرة بين النزعة العربية والنزاع الاخرى • فذبح الديك مثلا كان يسبب مشاكل بين من يقصد الديك ومن يبيع ذبحه • واهمية الكلب كانت ملحّة في حراسة دورهم ومزارعهم وحيواناتهم ومساعدتهم في صيد الحيوانات •

جميع هذه العوامل التي طرحها الجاحظ استهدف فيها توضيح اهمية الحيوان وعلاقته بالانسان والمجتمع العربي التي دلت لنا طبيعة حياته آنذاك واهمية الكائنا غير البشرية فيه •

وفي مجال آخر ، ابرز الجاحظ انسانية المجتمع العربي بعدم تميزه العنصري والرسمي بين العناصر والاساس فقد اوضح بان المجتمع العربي

يحقر الجنس الاسود ، بل كان ولا يزال يؤكد على المساواة العنصرية ومساهمتها في النشاط الاجتماعية العامة والخاصة فقد وصف صفات المرد الاسود ومكاته المتساوية مع بقية المكاثات الاجتماعية للاجناس الاخرى في المجتمع العربي واشاد بكثير من خصالهم الحميدة حيث قال : « الرجل منهم يطلب عند الملك بالزنج من لدن طلوع الشمس الى غروبها فلا يستعين بالثافة ولا بسكته حتى يفرغ من كلامه وليس في الارض امة من شدة الابدان وقوة الاسراع منها فيهما » . وان الرجل ليرفع الحجر الثقيل الذي تعجز عنه الجماعة من الاعراب وغيرهم وهم شجمان اشداء الابدان اسخياء . وهذه هي خصال الشرف » (30) رد الجاحظ على بعض الذين قالوا بان الزوج صاروا اسخياء لضعف عقولهم ، ولقصر روياتهم ولجهلهم بالعواقب . بما يلي بش ما اتهم على السخاء والاثرة ، وينبغي في هذا القياس ان يكون اوفر الناس عقلا واكثر الناس علما ابخل الناس بخلا واقلهم خيرا (31) .

ابرز الجاحظ هنا تكافؤ الاجناس والاراس في المجتمع العربي وعدم استعلاء جنس معين على آخر .

وما يلتفت نظرنا في تحليل الجاحظ الاجتماعي تصنيفه لفئات المجتمع العربي والالتفاتة التي برع فيها اساسا في تصنيفه ، وهي قيمة الكرم والجود التي لعبت وما تزال تلعب دورا هاما في علاقتهم ومراكزهم وادوارهم الاجتماعية فقسّمهم الى فئة البخلاء وفئة الكرماء ، وتصنيفه هذا دفعه ليميز بين كرم العرب وضيافتهم وبخل الموالي وكتابه البخلاء ، مليء بالقصص والاحاديث حول بخل البخلاء نورد احداها وهي ليلي الباطية فانها ما زالت ترقع قميصا لها وتلبسه حتى صار القميص الرقاع وذهب القميص الاول ورفرت كساءها ولبسته حتى صارت لا تلبس الا الرفو وذهب جميع الكساء (32) .

اضافة الى ما تقدم ، استخدم ايضا عامل ( المهنة ) لتقسيم المجتمع العربي الى الفئات التالية :

فئة المتكلمين ... حيث قال فيهم وليس يكون المتكلم جامعا لاقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصلح للرياسة ، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذي يجمعها ، والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد واعطاء الطابع حقائقها من الاعمال (33) •

فئة الكتاب ... الذين وصفهم بانهم ذوو « خلق حلوة » وشمال معشوقة وتطرف أهل الفهم ، ووقار أهل العلم ، فان القيت عليهم الاخلاص وجدتهم كالزبد يذهب جفاء ، كنبته الريح يحرقها الهيف من الريح ، لا يستنون من العلم الى وثيقة ، ولا يدينون بحقيقة • اخضر الخلق لاماناتهم ، واثراهم بالثن الخسيس لعهودهم ، الويل لهم مما كتبت ايديهم وويل مما يكسبون (34) •

فئة الاطباء ... الذين صنفهم الى المزيفين والجشعين والحقيقتين اصحاب الرسالة ، قبي المزيفين الاغبياء شهادته قاطعة مبرمة ، انها تقضي بقطع دابرهم لا سيما ان لعب بهم الفرور اما في ذوي الجشع فيقول ابو عثمان : انهم يهللون لانتشار المرض حتى تفتتح امامهم ابواب الرزق فلو ارشدوا الى ما يحسم العلل لبارت سوقهم حتما ، ومن هنا كان شرهم اكيدا (35) •

فئة المعلمين .. حيث صنفهم الى ضربين : منهم رجال ارتفعوا عن تعليم اولاد العامة الى تعليم اولاد الخاصة ، ومنهم رجال ارتفعوا عن تعليم اولاد الخاصة الى تعليم اولاد الملوك انفسهم المرشحين للخلافة (36) مع ذلك فلم يكن للمعلمين سمعة طيبة عند العرب على وجه العموم وقد يكون نتيجة روايب ذلك العهد الذي كان فيه المعلمون عبيدا او يهودا او نتيجة سوء مسالك بعضهم وحقارة نفوسهم (37) •

فئة المفسرين ... اي القصاصون الذين كانوا يكتفون الاحاديث حسب  
اهوائهم ومصالحهم فكانوا يؤولون القرآن الكريم ويشوهونها قصد تدعيم  
سلطانهم على العامة (38) \*

فئة المترجمين ... الذين يؤدون ابدا ما قال الحكيم ، عن خصائص  
معانيه ، وحقائق مذهبهم ، ودقائق اختصاراته ، وخفيات حدوده ، ولا يقدر  
أن يوفيهما حقوقهما ، ويؤدي الامانة فيها ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على  
الجري وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والاخبار عنها على حقها  
وصدقتها ، الا أن يكون في العلم بمعانيها ، واستعمال تصارييف الفاظها ،  
وتأويلات مخارجها (39) \*

فئة البحريين ... الذين كانوا يمثلون الفئة النادرة التي تتجشم الاسفار  
البعيدة وتشاهد البلدان الغريبة وكثيرا ما عاد هؤلاء الى ديارهم مدهوشين  
بما راو فلا يستطيعون التعبير عن دهشتهم الا باختلاق الاساطير (40) \*

وللجاذب تصنيف ثالث لثلاث المجتمعات العربي وهو حسب مراكزهم  
الاجتماعية ، فقسما الى صنفين هما فئة السادة اللذين لم يكن شأنهم ان يردوا  
الناس الى اهوائهم ، والى الانسياق لهم بنف السوق وبالغرب في القود .  
بل كانوا لا يؤثرون الترهيب على الترغيب والخشونة على التلين (41) ، وفئة  
العامة التي وصفها بانها ليست في الارض عمل اكدر لاهله من سياسة  
العوام (42) \*

اما التصنيف الرابع ، فقد صنفهم حسب الدين (43) ( اليهودي  
والنصراني والمسلم ) والتصنيف الخامس كان مقاما على اساس القومية فقد  
صنفهم الى العربي والتركي والخراساني \*

نجد في هذه التصنيفات الاجتماعية لثلاث المجتمعات العربي انه قد اعطى  
صورة مفصلة للجماعات الاجتماعية المكونة للمجتمع العربي ( حسب القيمة  
الاجتماعية العربية ) ( الكرماء - البخلاء ) الذي لم يستخدمه احد من علماء

الاجتماع الكلاسيكين او المعاصرين الذين استخدموا الدخل والثروة الملكية والدين والقومية والمكانة الاجتماعية والالتزام السياسي ، وهنا برز اهمية الجاحظ في رفد كتابات علم الاجتماع بعامل متغير يصلح ان يستخدم في تصنيف فئات المجتمع عن المجتمعات التقليدية والمحافظة والقبلية والريفية وحتى الحضرية في بعض المجالات .

تناول الجاحظ ايضا مفهوم السعادة في المجتمع العربي الذي وصفها بانها نسبية ، ويميز بين سعادة اصحاب المال والثروة وسعادة اصحاب المراكز الاجتماعية العالية وسعادة اهل العلم والمعرفة والثقافة . فقد انتبه الفيلسوف الاجتماعي ( الجاحظ ) الى هذا المفهوم ، لما له من اهمية في مناشط وطموحات وتنافس وتعاون الافراد داخل المجتمع وربط السعادة باللذة الحسية ووصف جامعي المال والثروة بأن سعادتهم مؤقتة لانها مرتبطة باشباع حواسهم واذ ما أشبعت انتهت سعادتهم وانما تزول بزوال اموالهم وثروتهم ، فهي ( السعادة ) ليست ثابتة ومستديرة لهم ، وحتى اصحاب المراكز الاجتماعية العالية والحكام والزعماء فان سعادتهم تكون مؤقتة لارتباطها بمراكزهم المالية وبزوالها تزول سعادتهم وبعض الناس لديهم رغبة في تسييس وقيادة وحكم الآخرين والتسلط عليهم وهذا ما يجلب لهم السعادة واشباع رغباتهم .

اضافة الى ذلك فان هؤلاء تكون الاضواء الاجتماعية موجبة نوعهم ويقعون تحت مراقبة أعين الناس مما يجلب لهم الحسد والمضايقات النفسية والاجتماعية وتنافس الآخرين معهم ، وتنافسهم فيما بينهم من اجل جمع ثروة اكثر وتسلق مراكز اجتماعية اعلى . جميع هذه المنغصات تجلب لهم المتاع والقلق وعدم الراحة وبالتالي لا يكونون سعداء .

اما طالبوا المعرفة والعلم فيتمتعون بسعادة اكثر دواما واستقرارا لعدم ارتباطها بحواس الانسان بشكل مباشر فالمعرفة العلمية تزيد من اطلاع

صاحبها على شؤون الحياة وحاجاتها وانماطها السلبية والإيجابية وتقلل من استجلاب البلاء والتفاق والاعتداءات والقلق وهذه تقرب صاحبها من السرور والفضيلة والسعادة ، نجد هنا ان الجاحظ ربط السعادة بالمعرفة الطيبة والتعاسة بالجهل والقر المرفي .

وفي ضوء ما تقدم نرى ان الجاحظ قدم لعلم الاجتماع اراءهات والمباحث اولية لموضوع السعادة التي يفتقر اليها علم الاجتماع وهذا ما ذكره لنا الاستاذ رايت ملز احد علماء الاجتماع المعاصرين (44) ، اما ما قاله الجاحظ في السعادة فهو ما يلي « ولكننا اذا ميلنا بين الفضيلة التي مع السرور وبين لذة الطعام وما يحدث الشره له من الم السهر والالتهاب والقلق وشدة الكلب رأينا ان صاحبه مفضول غير فاضل ، هذا مع ما يسبب به ، ومع حمله على القبيح وعلى نعمته متى زالت لم يكن احد اشقى منه وشروط الاماني غير شروط جواز الافعال وامكان الامور وليس شيء الذ ولا اسر من عز الامر والنهي ومن الظفر بالاعداء ، ومن عقد المن في اعتناق الرجال ، والسرور بالرياسة وبشر السيادة لان هذه الامور هي نصيب الروح وحظ الذهن وقسم النفس . وكما ان المعرفة لها من عمل ولا بد للعمل من ان يكون قولاً او فعلاً والقول لا يكون قولاً الا وهناك مقول له ، والفعل لا يكون فعلاً وهناك مفعول له ، وفي ذلك ما اخرج من الخمول وعرف به الفاعل . وان كانت معرفته ناقصة بقدر نقصانها يجمل مواضع اللذة (45) .

واخيراً ، لم يهمل الجاحظ حياة المرأة ومساهمتها الاجتماعية في المجتمع العربي فقد دعا الى المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة حيث قال « فليس ينبغي لنا ان نقصر في حقوق المرأة وليس ينبغي لمن عظم حقوق الاباء ان يصغر حقوق الامهات وكذلك الاخوة والاخوات والبنون والبنات وانا وان كنت ارى ان حق هذا اعظم فان هذه ارحم » (46) .

وجماع القول ، فان الجاحظ استخدم التحليل التشخيصي في دراسة المجتمع العربي وارفد كتابات ودراسات علم الاجتماع باربعة مواضيع لم ينفرد لها كتاب وعلماء الاجتماع القدامى والمحدثين - تلخص فيما يلي : -

1 - استخدم في تحليله عامل ( الحسد ) كمصدر للاضطرابات الاجتماعية لما لها من دور هام في صراع الجماعات الاجتماعية والقبائل والعشائر العربية بينما استخدم علماء الاجتماع المدينة والتحضر كما هو عند ابن خلدون ومصدر توزيع الموارد الاقتصادية غير العادل والمتكافي ، بين الافراد كما هو عند كارل ماركس ، ومصدر تطمين واشباع الحاجات والمصالح الاجتماعية والذاتية والفرائز العدائية كما هو عند العالم الالمانى القديم جورج سمل ، ومصدر السلطة كما هو عند العالم الالمانى المحدث رالف دارندورف ، ومصدر غياب السلطة الشرعية وسرعة الحراك الاجتماعي والحرمان والاحباطات الذاتية كما هو عند العالم الامريكي لويس كوسر (47) .

وهذا يعني انه قدم مصدرا فكريا جديدا الى مصادر الاضطرابات الاجتماعية في علم الاجتماع على انه يجب ان نذكر ان هذا المصدر لا يؤدي الى تغيير المجتمع وتبديله .

2 - تفعيم الاجتماعي بعامل غير اجتماعي يعيش في المجتمع العربي واعتاد افراده عليه في معظم مناشطهم الاجتماعية وغير الاجتماعية ، واعجابهم بصدق سلوكه ، ومساعدته لهم في مواجهة البيئة الجغرافية الا وهو الحيوان فنحن لم نجد مثل هذه الالفتاة الدقيقة والميقة في تحليل كتاب ومحللي علم الاجتماع . اللهم الا عند بعض علماء الانسان ( الاثروبولوجي ) عند دراستهم للمجتمعات البدائية وغير المتحضرة والتي كانت بسيطة ومسطحة غير معمقة .



3 - استند في تصنيف فئات المجتمع الى عامل رئيسي وحيوي في حياة المجتمعات القيمة ( وهي قيمة الكرم والبخل ) التي لبت وما تزال تلعب دورا هاما في ابراز صفات المجتمع العربي بنظر عن ثراء او فقر الفرد العربي وهذا لم نجده عند المحللين الاجتماعيين العرب او الاجانب في تصنيفهم لفئات المجتمع ، بل اكتفوا بالعوامل الاقتصادية والسياسية والدينية حتى استخدامه لعامل المهنة في تصنيفه كان مختلفا عن بقية المحللين حيث ركز على اصناف المهن الفكرية اكثر من الاقتصادية والادارية والسياسية وذلك لاهميتها في حياة المجتمع العربي آنذاك .

4 - لم يكتف بتصوير وتحليل الحياة الاجتماعية للمجتمع العربي بل كان مقبلا منصفا لها وناقدا لاذعا لشرورها ومساوئها وفئاته المشوذة والمتكسبة من النفاق الاجتماعي وجمالة العوام واستملاء السادة واستغلال العارفين .

لذلك وصفنا تحليله بصفتين رئيسيتين هما الاصاله لانه كان اول كاتب عربي في زمانه يصف الحياة العربية بشكل علمي دقيق وبشكل ينسجم مع المنهجية العلمية في علم الاجتماع وتشخيصه الواضح للظواهر الاجتماعية وارجاعها الى معلوماتها الاجتماعية وهذا ما قام به في دراسته للاضطرابات الاجتماعية حيث ارجعها الى عمل الجسد ، وتصنيفه لفئات المجتمع باعتماده على القيم الاجتماعية العربية اضافة الى ذلك فانه قدم الملاحظات اولية لفهم السعادة بالمعنى الاجتماعي الذي ما زال علم الاجتماع يفتقر اليها . وهذا ما اعترف به العالم الاجتماعي الامريكي رايت ملز .

اما الصفة الثانية ، فهي العمق في التحليل لانه استطاع التوغل الى صلب الحياة الاجتماعية العربية ودقائقها من خلال تفسيره وتوضيحه لاهية الحيوان في حياة المجتمع العربي واعتمادهم عليه في جميع مناشطهم ومواقفهم الاجتماعية وغير الاجتماعية .

## هـ - التحليل الايكولوجي :

يستخدم هذا التحليل ثلاث مفاتيح اساسية لتوضيح سلوك افراد المجتمع وهي : 1 - حرارة الجو • 2 - المرتفعات • 3 - الموقع الجغرافي

فالمفتاح الاول ( حرارة الجو ) يفسر نمط السرور والانسباط النفسي عند الفرد الذي يعيش في المناطق الحارة والمناطق البحرية والجزر كذلك يفسر هذا المفتاح صفات ابناء هذه المناطق بانهم يتميزون بخفة الدم واغفال بيعات الاحداث وانهم يعيشون ليومهم لا لمستقبلهم ويكثرون الاكل في الاسواق لا في بيوتهم •

اما المفتاح الثاني فهو يفسر صفات الناس الذين يعيشون على التلال الباردة فيصفهم بانهم ميالون الى الحزن ومفرطين في تحسباتهم للمستقبل ومبلهين لادخار غير مبذرين في استهلاكهم للسلع •

والمفتاح الاخير يقسم مجتمع المسورة الى ثلاثة اقسام ( الجنوبي ويكون جوه حار والشمالي يكون جوه بارد والوسط يكون معتدلا ) ويفسر هذا المفتاح الصنائع والمباني والملابس والاقوات والاكل وسلوك الناس حسب هذا التقسيم •

ومن رواد هذا التحليل المفكر ابن خلدون حيث قال « ان خلق السودان على الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على نوتيق موصوفين بالحق في كل قطر ، والسبب الصحيح في ذلك انه تقرر في موضعه من الحكمة ان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشييه وطبيعة الحزن بالكس وهو انقاضه وتكافئه وتقرر ان الحرارة مفتشية للهواء والبخار مظللة له زائدة في كسبيته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح في مزاجه

فيفشى الروح تجيء طبيعة الفرح « 48 » ، ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم وفي اصل تكوينهم كان في ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم فتكون ارواحهم بالتقاس الى ارواح اهل الاقليم الرابع اشد حرا فتكون اكثر نقشا فتكون اسرع فرحا وسرورا واكثر انبساطا ويجيء الطيش على اثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلا اهل البلاد البحرية لما كان هواءها متضاعف الحرارة بما يعكس عليه من اضاء بسيط البحر واشعته كانت حصتهم من توسع الحرارة في الفرح والخفة موجودة اكثر في بلاد التلول والجبال الباردة وقد نجد يسيرا في ذلك في اهل البلاد الجزرية في الاقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها لانها عريقة في الجنوب عن الارياف والتلول واعتبر ذلك ايضا باهل مصر فاهم في مثل عرف البلاد الجزرية او قريبا منها كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب حتى اهم لا يدخرون اقوات سنهم ولا شهرهم وعامة ماكلهم في اسواقهم . ولما كانت فاس في بلاد المغرب بالعكس منها في الوغل في التلول الباردة كيف ترى اهلها مطروقين اطراق الحزن وكيف افراطوا في نظرمهم العواقب حتى ان الرجل منهم ليسخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويياكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يرزأ ( ينقص ) شيئا من مدخرة « (49) » .

#### و - اداة الانساب في الدراسة الاجتماعية :

تتناول هذه الدراسة ما كتبه المؤرخ عز الدين ابن الحسن علي بن محمد بن محمد بن الاثير ( 555-630 هـ ) في كتابه « الباب في تهذيب الانساب » في اجزائه الثلاثة (50) الذي تضمن مسحا وصفيا لانساب المجتمع العربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي ، وسوف تعكس هذه الدراسة الالوجه الاجتماعية - وليست التاريخية - فيما كتبه ابن الاثير حول الانساب التي استخدمناها كاداة منهجية لدراسة المجتمع العربي في تلك

أمره انزمية • والمعروف لدى الباحثين ان أدوات جمع المعلومات في علم الاجتماع لا تعدى الملاحظة ( بأنواعها المختلفة ) والمقابلة والاستبيان والوثائق التاريخية والشخصية الا ان باحثي علم الانسان (Anthropology) يترددون في استخدام النسب (Genealogy) كأداة لجمع المعلومات حول مجتمع من المجتمعات وقد وجدنا الاستاذ ريموند فيرث (Raymond Firth) استخدم أداة النسب للتعرف على النظام الزواجي واسباب وفاة الذكور بنسبة أعلى من وفاة الاناث في جزيرة تيكويا (51) ووجدنا الاستاذ بريستاني (J. Peristiany) استخدم هذه الاداة ايضا لدراسة النظام القرابي عند الكبسجين (52) • واستخدم الاستاذ برونسلاو مالينوفسكي (Malinowski) النسب في دراسة جزر التروبراند ومعرفة نظام الزواج وظاهرة زواج الطفل من ابنة اخت ابيه في هذه الجزر (53) واستخدم الباحث جارلس جيراثيل سلكمان (CH. Seligman) النسب في دراسة النظام القبلي في جنوب السودان (54) كذلك استخدم النسب الاستاذ و.ه.ره. ريفرز (W.H.R. Rivers) في دراسة التودين في جنوب الهند ( 1901-1902 ) ( 55 ) •

وبماكاننا استخدم هذه الاداة لجمع المعلومات حول الفئات الاجتماعية التي تعيش في المجتمع العربي ابان القرنين الآخزين الذكر والتعرف على درجة تطوره الاجتماعي ومدى ارتباط الفرد ببناء المجتمع العربي واهمية النسب في المجتمع العربي لذا سوف لا تتضمن دراستنا الاوجه التاريخية او رسم شجرة الانساب ، بل سوف تهتم فقط بأوجه الحياة الاجتماعية للمجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية •

اما نوع التحليل الذي سوف نستخدمه هذه الدراسة في تحليل النسب فهو تحليل المضمون (Content Analysis) الذي يحلل الظواهر

الاجتماعية من خلال وثائق تاريخية او اقوال الافراد الماضية فهو يشبه التحليل التاريخي من حيث استخدام المواد التاريخية ، الا انه يختلف عنه من حيث اهتمامه بمعطيات السلوك الانساني من الناحية الاجتماعية وعلافة ذلك بالبناء الاجتماعي وازرار الاتجاهات العامة للسلوك البشري المتعلقة بالمجتمع وليس بالفرد .

بعد هذا التعريف بأدوات الدراسة ، تنتقل الى الخطوة الثانية التي تعرض علاقة الفرد بالمجتمع عن طريق النسب ، فمن البديهي ان المجتمع الانساني لا يتكون من مجموعة افراد فقط ، او يتكون من مجموعة قيم واعراف وافكار ، بل يتكون من افراد مترابطين بعضهم ببعض بواسطة شبكة من العلاقات الاجتماعية تخضع لضوابط قيمة وعرفية وفكرية ، ولكي يستطيع الفرد البقاء دائما داخل المجتمع ، فانه يحتاج الى عدة قنوات اجتماعية تقوم بربطه في بناء المجتمع ، ومن احدى هذه القنوات الاجتماعية النسب الذي يشير الى معنيين ، الاول معنى ضيق وهو الانحدار الابوي وحمل اسم متميز عن باقي الافراد غير لنسبه . أي يتخذ مسارا ابويا وليس اموميا ، ويكون موروثا وليس اكتسابيا ، أي أن الفرد العربي يحصل على نسبه من يوم ميلاده من أسرته عن طريق الانحدار ابيه ولا يحصل عليه من خلال افجازه في عمل معين .

والمعنى الثاني : أوسع من الاول لانه يشير الى المجتمع المحلي (Community) أي اجتماع مجموعة اسر تنتمي الى نسب واحد تعيش في بقعة جغرافية معلومة الابعاد متضمنة علاقات اجتماعية غير رسمية (Informal) تنتمي الى مهنة معينة او تحدر من مذهب ديني معين او تشغل مراكز اجتماعية عالية داخل المجتمع المحلي . ومن خلال عضوية الفرد النسبية ( غير الرسمية ) فهو يحصل على كافة حقوقه وواجباته ومكاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على المستوى المحلي والعالم .

ولزيادة من التوضيحات حول مفهوم النسب ، ارى ضرورة تميزه عن مفهوم ( الانحدار النسبي ) ( Lineage ) الذي يعني الارتباط الدموي او الرحمي او المصاهرة بين افراد جيل واحد ، بينما يعني النسب انتماء الافراد المكاني او القبلي او الطائفي او المهني او الحرفي او الديني او القومي او الاسري ( الجد ) لذلك يكون ابناء القرابة الواحدة على قيد الحياة ، بينما يكون معظم ابناء النسب الواحد ( للفرد الواحد ) ليسوا على قيد الحياة ، في حين تكون العلاقة والصلة الاجتماعية بين ابناء القرابة الواحدة اقوى وامتن من ابناء النسب الواحد ، بيد ان حجم النظام القرابي يكون اصغر من نظام النسب .

اضافة الى ذلك ، فالنسب يساعد على تميزه عن الآخرين ، ويشير ايضا الى .

- 1 - التضامن الاجتماعي الداخلي ( داخل النسب الواحد ) .
- 2 - مكانة الفرد الاجتماعية داخل المجتمع العام .
- 3 - دور الفرد الاجتماعي داخل المجتمع .
- 4 - التدرج الاجتماعي داخل المجتمع .
- 5 - نوع نظام تقسيم العمل .
- 6 - نوع الحاجات الاقتصادية والاجتماعية التي كان الفرد العربي يحتاج اليها في تلك الفترة الزمنية .

ويضيف ابن خلدون فيما يخص انساب العرب فيقول « ان ثمة الانساب وفائدها انما هي العvisية للنصرة والتناصر ، فحيث تكون العvisية مرهوبة ومخشية والنبت فيها زكي محمي تكون فائدة النسب اوضح وثمرتها اقوى » (56) ويرجع ابن خلدون اعتزاز العرب بانسابهم لخصوصية فضيلة كانت في اهل ذلك النسب من شجاعة او كرم او ذكر كيف اتفق ،

فينزعون الى ذلك النسب ، ويتورطون بالدعوى في شوبة (57)، ويقول ايضا ان كل حي أو بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فقيهم ايضا عصبية اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاقا من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو اهل بيت واحد أو اخوة بني اب واحد لا مثل بني المم الاقربين أو الابعدين . فهؤلاء اقعد بنسبهم المخصوص وشاركون من سواهم من العصاب في النسب العام والتمرة تقع من اهل نسبهم المخصوص ومن اهل النسب العام الا انها من النسب الخاص اشد لقرب اللحة والرياسة فيهم انما تكون من نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل (58) .

بعد ان اعطينا فكرة موجزة عن مفهوم النسب في علم الاجتماع وعند ابن خلدون تنتقل الى ما قدمه ابن الاثير في كتابه « اللباب في تهذيب الانساب » فنجد ان المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية لم يكن بسيطا في تركيبه او فلكلوريا في عاداته او قبليا في نظامه او بدائيا في مدينته او مطلقا في احتكاكه مع المجتمعات الاخرى ، بل كان متحضرا في ارتباطاته وتشكيلاته الاجتماعية . فقد طرح ابن الاثير الاف الانساب ذات الانحدارات المتعددة والمتنوعة والمتباينة ، منها ما كان انحدارها مهنيا وحرفيا ذا تخصص تجاري وصناعي وطبي واداري وادبي وعلمي وديني ومنها ما كان انحدارا جغرافيا ( قروي ، بليدي ، مديني ، قطري ) ، وآخر ذا انحدار ديني يرجع الى مشاهير رجال الدين الاسلامي وغيره ذا انحدار قبلي ( بطون ، عشائر ، قبائل ) فهذا التنوع في فئات المجتمع وعدم تشابههم في انحدارهم النسبي هو احدى صفات المجتمع الحضري (Urban Society) الذي يتصف بنوع واختلاف فئاته الاجتماعية . اضافة الى ما تقدم ، فان مجموعة الانساب التي قدمها ابن الاثير تشير الى وجود تخصص مهني دقيق . أي هناك نظام تقسيم ليس بالبسيط ولم يكن قائما على اساس العمر او الجنس ( ذكرنا

أو اثني ) كما هو سائد في المجتمعات البسيطة التركيب والفلدورمية أو البدوية ، أي نظام تقسيم العمل لم يكن معتمدا على النوعية والعمر كالذكور والإناث والشباب والشيخوخة ، بل كان قائما على تخصصات دقيقة في التجارة ( بيع حاجة أو سلعة واحدة ) وفي الصناعة ( صناعة آلة واحدة ) وفي الإدارة ( القيام بأعمال إدارية متخصصة ) وهذه صفة ثانية من صفات المجتمع المتحضر وهي وجود نظام تقسيم عمل غير بسيط ، أو غير مقام على ثنائية العناصر ، ذكور إناث أو شباب وشيوخ .

علاوة على ما تقدم فالنسب يعني أيضا الانتماء إلى جماعة اجتماعية يستخدمها الفرد المنتسب إليها كجماعة مرجعية (Reference Groupe) للتشال والتطابق في تفكيره أو تصرفه الاجتماعي مع فكر ومعتقدات أعضاء الجماعة التي تنضوي تحت نسبه . ويمثل النسب أيضا مسارا تاريخيا أو خلفية تاريخية تربط الفرد بأحد مكونات المجتمع . والانتماء الاجتماعي والخلفية التاريخية يحددان مكانة الفرد داخل المجتمع ويساعدانه على إدراك وجوده الاجتماعي ولاحظنا من خلال كتابة ابن الأثير حول الأنساب ، تعدد انتماءات الفرد العربي أكثر من نسب واحد ، في آن واحد فقد ينتمي إلى قبيلة معينة ويمش على بقعة جغرافية خاصة ويقوم بالتجارة وينتمي إلى فئة مذهبية دينية معينة في آن واحد ، وجميع هذه الانتماءات النسبية لم تؤثر على تداخل عضويتها المتنوعة لعدم تعارضها أو لتعصب الفرد لنسب واحد دون الآخرة فتتوزع الأنساب داخل المجتمع العربي دفع الفرد إلى ارتباطه بأكثر من نسب واحد في وقت واحد وهذا يعني أن ارتباطه بالجماعات الاجتماعية كان عضويا بسبب عدم تعصبها أو تحزبها وكان ارتباطه بالمجتمع العام ميكانيكيا بسبب كبر حجمه وتنوع وحدات مكونات نظام تقسيم عمله (\*\*\*) أي أن الفرد العربي كان مرتبطا بجماعات اجتماعية

★ ارتباط عضوي [ عقدي ، قانوني ، غير متجانس لا يخضع للتفسير الجمعي ]  
★ ارتباط ميكانيكي [ مباشر ، تلقائي ، غير مكتوب ، خاضع للتفسير الجمعي ]



متصفة بعلاقات اجتماعية غير رسمية ( اولية ) تزيد من ترابطه بالجماعات الاجتماعية وبنفس الوقت تربطه ( رسميا ) بالمجتمع العام . فتعدد الانساب في مجتمع حضري متضمنا نظام تقسيم عمل متعدد التخصصات لا يعيق تطوره او تغيره ، بل يزيد من تماسكه الضمني ( ضمن المجتمع الواحد ) بسبب تعدد انتماءات الفرد الى اكثر من نسب واحد وعدم مطالبة النسب لـواحد بالتعصب له ضد الآخر . فالانتماء المذهبي لم يلزم من الفرد عدم انتمائه الى قبيلة معينة او الاشتغال في مهنة خاصة . لذلك وجدنا ارتباط الفرد العربي كان ميكانيكيا داخل جماعته الصغيرة وعضويا بمجتمعه العام ، فلم يفقد انسانيته او وجدانه العاطفي لان انتماءاته الدينية والمهنية والجغرافية بقت محتفظة بعلاقاتها الحميمة والوجدانية . فعلى سبيل المثال لا الحصر ، ذكر ابن الاثير الامثلة التالية : -

1 - الماوردي الذي يبيع الماورد ويعمله ، كابو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الفقيه الشافعي البصري ( ص 90 ، ج 3 ) نلاحظ هنا تعدد الانتماءات النسبية في فرد واحد ( المذهب الديني - الجغرافي - النسب الجغرافي - البصري - النسب المهني - الماوردي ) •

2 - الخططي : الذي يبيع المخطط من الفساكه اليابس من كل نوع منهم ابو عبد الله احمد بن الحسن الدباس الخططي البغدادي الفقيه الحنبلية ( 112 - ج 3 ) ونلاحظ هنا ايضا تعدد الانتماءات النسبية حيث ظهر النسب الديني - الحنبلية - والنسب الجغرافي - البغدادي - والنسب المهني - الخططي •

3 - القطان ، الذي يبيع القطن منهم ابو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ الاحول القطان مولى بني تميم ( 270 - ج 2 ) نلاحظ هنا تعدد

الاتماءات النسبية الذي جمع بين النسب القبلي - بني تميم -  
والنسب المهني - القطان \*

وهكذا فتعد انساب المجتمع العربي لم تعمل على تفرد او اغتراب  
الانساب العربية بسبب عدم رسمية هذه التنظيمات الاجتماعية ( الانساب )  
لانها لم تسلب منه انسانيته لتضمنها علاقات اجتماعية اولية حميمة ورحيمة  
دموية لكن هذا لا يمنع من وقوع تنازعات او تصارعات بين الانساب او  
ضمن النسب الواحد \* واذا نظرنا الى المجتمع الحضري الغربي المعاصر نجد  
عكس ذلك حيث يكون الفرد فيه منعزلا ومتفردا بسبب عدم انتمائه الميكانيكي  
الى الجماعات الاجتماعية ، بل انتمائه العضوي الذي جعله صفة مجهولية في  
علاقاته الاجتماعية وهذا لا يعرض انتمائه الميكانيكي \* فالفرد في المجتمع  
الحضري الغربي المعاصر فقد انسانيته واصبح معزولا عن العلاقات الحميمة  
سبب التحضر السريع لذلك اصبحت علاقته بعائلته ومهنته ومنطقته السكنية  
سطحية وبسيطة وغير مستقرة ، فاصبح متفردا وقلقا ومعزولا ( نسبيا ) عن  
العلاقات الرحمة او القرابية ( الحميمة ) وحلت محلها العلاقات الثانوية  
السطحية \*

فالنسب العربي يصبح من هذا المنظور عبارة عن جماعة اجتماعية  
اولية ( او تنظيم اجتماعي غير رسمي ) يمنح اعضائه الدفء والاطمئنان  
النفسي والضمان والاستقرار الاجتماعي \* فالنسب العربي اذن يمثل  
جماعة اجتماعية طبيعية نشأ مع ميلاد الفرد ونما مع تنشئته الاجتماعية  
لاعطائه تميزا اجتماعيا اوليا ومحافظة على ارتباطه العضوي المتين به \* أي  
أن النسب العربي لم يمثل جماعة اجتماعية مصطنعة ظهرت بسبب فقدان  
الفرد عضويته الاولى وحرمانه من العلاقات الاجتماعية الحميمة كما هو  
سائد في المجتمع الحضري الغربي المعاصر \*

نستنتج مما تقدم ، ان تحضر المجتمع العربي آنذاك لم يعمل على ازالة او فقدان انسانية وعضوية الفرد العربي الاجتماعية الاولى من هويته فما قام به ابن الاثير هو تسجيل اعضاء المجتمع العربي آنذاك بشكل دقيق كشف لنا درجة تحضر المجتمع العربي في القرنين الثاني والثالث عشر ميلادي ويوضح ايضا اهتمامه كتاب ومفكري العرب - امثال ابن الاثير الى تدوين اسماء اعضاء المجتمع من خلال تسجيل جماعاتهم الاجتماعية الاولى من خلال انسابهم ، فهي عملية حضرية متميزة ورائدة .

نتقل بعد ذلك الى تحديد مراتب التدرج الاجتماعي التي استخرجناها من كتاب « اللباب في تهذيب الانساب » لابن الاثير ، حيث لا تغطي المجتمعات الانسانية من تدرجات اجتماعية متباينة في فئاتها الاجتماعية عاكسة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع . وسوف تبين هذه الدراسة توزيع المجتمع العربي آبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر حسب الانساب وليس حسب العامل الاقتصادي ( الدخل او الثروة او الملكية ) او العامل السياسي ( الانتماء الحزبي او الحركي ) او العامل الديني ( الانتماء المذهبي او الطائفي ) او العامل القومي ( عربي او فارسي او هندي ) . ومن خلال عملية حياية بسيطة وجدنا مجموع انساب العرب التي قدمها ابن الاثير ( 4151 ) ووجدنا ان النسب الجغرافي اخذ المرتبة الاولى في التدرج الاجتماعي وكان مجموعة ( 1790 ) الذي اشار الى توزيع الانساب حسب مناطق جغرافية مختلفة في الحجم ودرجة تحضرها ، فظهرت انساب قروية وبلدية ومدينة ومحلية واقليمية وجاء نسب الاعلام في المرتبة الثانية الذي كان مجموعة ( 786 ) الذي اشار الى الانتماء الى شخصيات بارزة في صفات اجتماعية يجيئها المجتمع العربي او التي لها ماضي مجيد او مآثر حميدة .

واتى نسب الجد في المرتبة الثالثة وكان مجموعة ( 524 ) الذي اشار الى انتماء الفرد لجدده المتأتي عن طريق ابنه •

ثم اتى نسب المهنة بعد ذلك وكان مجموعة ( 483 ) الذي اشار الى تخصصات مهنية وحرفية متنوعة ودقيقة •

بعدها جاء النسب القبلي في المرتبة الخامسة وكان مجموعة ( 432 ) الذي اشار الى الانتماء القبلي والعشائري المتنوع والسائد في المجتمع العربي •

وكان نسب الاشراف في المرتبة السادسة ومجموعة ( 64 ) الذي اشار الى قرابة الرسول واصحابه •

وكان النسب المذهبي في المرتبة السابعة فكان مجموعة ( 42 ) ونسب الصفات الجسمانية غير المتكاملة او التي لا تقوم بوظائفها الفسيولوجية بشكل طبيعي كما مجموعة ( 19 ) اما النسب القومي فقد كان مجموعة ( 9 ) والنسب الطائفي كان ( 2 ) انظر جدول رقم -1-

بعد هذه المقدمة البسيطة ، فأتي الى طرح بعض نماذج من انساب العرب حسب تصنيف اجتماعي ( وليس كما قدمه ابن الاثير حسب الحروف الابدئية ) وهي نسب مهني وجغرافية وقبلي واشراف واعلام المجتمع العربي في ذلك الوقت •

النسب المهني :

الذي يشير الى نوع المهنة وتخصصاتها الفرعية الدقيقة التي كان يزاولها الفرد العربي تبديها بـ :

التخصص التجاري :

البرار : « الذي يخرج الدهن من البنور ويبيعه » مثل ابو عمر دينار  
البرار ( ص : 118 ، ج ١ ) •

جدول رقم -1-

جدول يبين التدرج الاجتماعي حسب النسب

نوع النسب	الجزء الاول	الجزء الثاني	الجزء الثالث	المجموع
الجغرافي	995	355	440	1790
الاعلام	347	214	225	0786
الجد	274	117	133	0524
المهني	240	103	140	0483
القبلي	233	118	081	0432
الاشراف	030	019	015	0064
مذهبي	016	011	015	0042
صفات جسمانية	015	001	003	0019
قومي	007	002	000	0009
طائفي	000	000	002	0002
المجموع العام	2157	0940	1054	4151

البزوري : « الذي يبيع البنذور من البقول » مثل ابو عبيد الله احمد  
ابن عبد الرحمن البزوري ( ص : 120 ج 1 )  
البقلي ، « الذي يبيع البقل » مثل ابن عبد الله الكريم البقلي البغدادي  
( ص : 35 ج 1 )

الجوهري : « الذي يبيع الجواهر » مثل ابو محمد الحسن بن علي بن  
الحسن الجوهري البغدادي ( ص : 255 ، ج 1 )

الخشاب : « الذي يبيع الخشب » منهم ابراهيم بن عثمان بن سعيد بن  
المثنى ابو اسحق الازرق الخشاب المصري ( ص : 372 ، ج 1 )  
الزيات : « الذي يبيع الزيت » وحمله من بلاد غيره منهم ابو صالح  
ذكوان الزيات ( ص : 514 ، ج 1 )

الابري : « الذي يبيع الابر وعملها » ومنهم ابو القاسم عمر بن منصور  
ابن يزيد الابري ( ص : 19 ، ج 1 )  
الشحام : « الذي يبيع الشحم » منهم ابو حليمة عثمان الشحام  
( ص : 13 ، ج 2 )

الشيرجي : « الذي يبيع الشيرج وهو دهن السمسم » منهم ابو اسحاق  
ابراهيم بن اسحق بن ابراهيم يعقوب الشيرجي الحنبلي بغلادي ( ص : 39 ،  
ج 2 )

الصواف : « الذي يبيع الصوف » منهم ابو علي محمد بن احمد بن  
الحسين الصواف البغدادي ( ص : 61 ، ج 2 )

الفاكهي : « الذي يبيع الفاكهه » منهم موسى بن كثير بن بشير الفاكه  
الانصاري السلمي الدينني الفاكهي ( ص : 194 ، ج 2 )

الفحام : « الذي يبيع الفحم » منهم حاتم بن راشد الفحام ( ص : 197 ،  
ج 2 )

القراء : « الذي يغيظ القراء ويبيعه » منهم ابو القاسم نوح بن صالح  
القراء ( ص : 198 ، ج 2 ) •

القافلائي : « الذي يشتري السفن ويكسرها ويبيع خشبها وقمرها  
وقلها » منهم ابو الربيع سليمان بن محمد سليمان القافلائي ( ص : 237 ،  
ج 2 )

القطان : « الذي يبيع القطن » منهم ابو سعيد يحيى بن سعيد بن  
فروخ الاحوال القطان مولى بني تميم ( ص : 270 ، ج 2 )

الصيرفي : الذي يبيع الذهب » منهم ابو بكر محمد بن عبد الله الفقيه  
الشافعي الصيرفي البغدادي ( ص : 66 ، ج 2 )

العاجي : « الذي يبيع العاج » منهم معاوية بن عمرو العاجي  
( ص : 103 ، ج 2 )

العسال : « الذي يبيع العسل ويشتره » منهم ابو عبدالله محمد بن  
موسى العسال النيسابوري ( ص : 135 ، ج 2 )

الغزال : « الذي يبيع الغزال » منهم ابو بكر عبد الله بن مرخان  
الغزال ( ص : 170 ، ج 2 )

القزاز : « الذي يبيع القز وعمله » منهم فرات القزاز ( ص : 260 ،  
ج 2 )

القصابي : « الذي يبيع القصب » منهم ابو نصر مذكور بن سليمان  
القصابي المخزلي البغدادي ( ص : 266 ، ج 2 )

القماح : « الذي يبيع القمح وهو الحنطة » منهم ابو الفضل العباسي  
ابن احمد بن سعيد بن مقاتل القماح المصري ( ص : 2 ، ج 3 )

القماصي : « الذي يبيع القمصان » منهم ابو الفتح الحسيني بن القاسم  
ابن ابي ، سعد القماص النيسابوري ( ص : 2 ، ج 3 )

القناد : « الذي يبيع القند وهو السكر » منهم حبيب القناد الصبري  
( ص : 5 ، ج 3 )

الكافوري : « الذي يبيع الكافور هو نوع من الطيب » ومنهم  
ابو زكريا يحيى بن عبد المالك بن احمد بن شعيب الكافوري الحلبي  
( ص : 22 ، ج 3 )

الكرايسي : « الذي يبيع الكراس وهي الثياب » ومنهم ابو علي  
الحسيني بن علي الكرايسي البغدادي ( ص : 32 ، ج 3 )

اللباد : « الذي يبيع اللبود وعملها وهي جمع لبد » منهم محمد بن  
اسحق بن نصير اللباد النيسابوري ( ص : 65 ، ج 3 )

النخاس : « الذي يبيع الجواري » منهم ابو الفتح عبد الله بن عبد الملك  
ابن محمد بن سعيد النخاس الموصلبي ( ص : 218 ، ج 3 )

اللواز : « الذي يبيع اللوز » منهم ابو القاسم عبد الرحمن بن محمد  
بن الحسن اللواز المصري المعافري الدمياطي ( ص : 71 ، ج 3 )

اللؤلؤي : « الذي يبيع اللؤلؤ » منهم الامام ابو سعد عبد الرحمن  
ابن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن اللؤلؤي البصري ( ص : 72 ، ج 3 )

المالحاي : « الذي يبيع السمك المالح » منهم ابو محمد اسماعيل بن  
اسحق بن عبد الله بن راهب المالحاني الكوفي ( ص : 86 ، ج 3 )

الماوردي : « الذي يبيع الماورد يعمله » منهم ابو الحسن علي بن محمد  
بن حبيب الماوردي الفقيه الشافعي البصري ( ص : 90 ، ج 3 )

المخطي : « الذي يبيع المخط من الفاكهة اليابسة من كل نوع » منهم  
ابو عبد الله احمد بن الحسن بن حميد الدباس المخطي البغدادي الفقيه  
الحنبلي ( ص : 112 ، ج 3 )



المسكي : الذي يبيع المسك « منهم ابو سعيد محمد بن هرون بن منصور المسكي التيسابوري ( ص : 138 ، ج 3 )

المناديلي : « الذي يبيع المناديل ونسجها » منهم محمد بن احمد بن الحسن الحبري المناديلي ( ص : 179 ، ج 3 )

الوشاء : الذي « يبيع الوشي وهو نوع من الثياب المعمولة من الابرسيم » منهم ابو يزيد وتيمية بن موسى بن القرات الوشاء القارسي ( ص : 174 ، ج : 3 )

الياقوتي : « الذي يبيع الياقوت وهو الجواهر المعروف » منهم ابو محمد الياقوتي ( ص : 303 ، ج 3 )

التخصصي المهني الصناعي :

الاجري « الذي يصنع الآجر » منهم ابو بكر محمد بن خالد بن يزيد الآجري ( ص : 113 ، ج 1 )

الابرسمي « الذي يعمل الابرسيم اي الحرير ويصنع الثياب منه ويبيعها ويشغل بها » منهم ابو نصر احمد بن محمد بن احمد بن الحسن الابرسمي ( ص : 18 ، ج 1 )

الاسكاف : « الذي يعمل اللواك والشمشكات » منهم طريف الاسكاف الكوفي ( ص : ص : 45 ، ج 1 ) •

التنوري : « الذي يعمل التنور ويبيعه » منهم ابو معاذ احمد بن ابراهيم الجرجاني التنوري ( ص : 184 ، ج 1 ) •

الثقاب : « الذي يثقب اللؤلؤ » منهم ابن حمدون الثقاب البغدادي ( ص : 195 ، ج 1 )

الجلاء : « الذي يجلو الاشياء كالمرآة والسيوف » منهم ابو عبد الله ابن يحيى بن الجلاء البغدادي ( ص : 259 ، ج 1 )

الحداد : « الذي يعمل الحديد ويبيعه منهم ابو بكر محمد بن حمد بن محمد بن جعفر الكتاني الحداد ( ص : 282 ، ج 1 )  
الحذاء : « الذي يعمل حذو النعل » منهم جابر الحذاء  
( ص : 286 ، ج ١ )

الخلواني : « الذي يعمل الخلوى ويبيعه » منهم ابو محمد عبد العزيز  
ابن احمد بن نصر بن صالح الخلواني ( ص : 311 ، ج 1 )  
السراج : « الذي يعمل السروج » منهم ابو العباس محمد بن اسحق  
بن ابراهيم بن مهران بن عبد الله السراج الثقفي ( ص : 538 ، ج 1 )  
الصايغ : « الذي يقوم بالصياغة » منهم ابو اسحق ابراهيم بن ميسون  
الصايغ المروني ( ص : 48 ، ج 1 )  
الصباغ : « الذي يصنع الثياب » منهم ابو خريف يوسف بن ميسون  
الصباغ ( ص : 49 ، ج 2 )

الصندوق : « الذي يصنع الصندوق » منهم ابو العباس احمد بن  
ابي الحسين محمد بن احمد بن اسحق بن عبدالله النيسابوري الصندوقي  
( ص : 60 ، ج 2 )

الصيقل : « الذي يصقل السيف والمرآة » وغيرها منهم ابو سهل  
نصر بن ابي عبد الملك الصيقل ( ص : 66 ، ج 2 )

الطبائع : « الذي يعمل السيوف » منهم ابو جعفر محمد بن عيسى  
الطبائع البغداد ( ص : 79 ، ج 2 )

الطحان : « الذي يطحن الحب » منهم ابو الهيثم خالد بن عبد الله  
الطحان الواسطي ( ص : 82 ، ج 2 )

الطرازي : « الذي يطرز الثياب » منهم ابو بكر محمد بن محمد بن  
احمد بن عثمان بن احمد المقرئ البغدادى الطرازي ( ص : 84 ج 2 )

الطاسي : « الذي يعمل الطست » منهم ابو الفضل بن زياد الطاسي  
البغدادى ( ص : 87 ، ج 2 )

الفاخراني : « الذي يعمل الفخار وهو الخزف » منهم حمة الفاخراني  
الهنداني ( ص : 187 - ج 2 )

القنديلي « الذي يعمل القنديل » منهم ابو عبدالله محمد بن  
الحسين بن شيروية العصار الاسترابادي القنديلي ( ص : 7 ج 3 )

القواريري : « الذي يعمل القوارير او يبيعها » منهم ابو القاسم  
الجنيد بن الجنيد الخراز القواريري ( ص : 9 - ج 3 )

القواس : « الذي يعمل القس » منهم الحصين بن قواس ( ص : 10  
ج 3 )

اللبّاد : « الذي يصنع اللبود وبيعها » منهم محمد بن اسحق بن  
نصير اللباد النيسابوري ( ص : 65 ، ج 3 )

النحّاس : « الذي يعمل النحاس » منهم ابو جعفر احمد بن محمد  
ابن اسماعيل النحاس ( ص : 216 ، ج 1 )

الكواز : « الذي يعمل الكيزان من الخزف » منهم ابو نصر عامر بن  
محمد بن المنقي الكواز البصري ( ص : 57 ، ج 3 )

المخلص : « الذي يخلص الذهب من الفس ويفصل بينهما » منهم  
ابو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا المخلص  
البغدادى ( ص : 111 ، ج 3 )

المركب : « الذي يعمل ركب الروح » منهم ابو احمد عبيدالله بن علي  
المركب البغدادى ( ص : 126 ، ج 3 )

المسدي : « الذي يعمل السدي للثياب القلاطونية » منهم ابو غالب  
المبارك بن عبد الوهاب بن حمد بن منصور القزاز المسدي البغدادي  
( ص : 137 ، ج 3 )

الناشر : « الذي يعمل الناشر » منهم ابو حفص عمر بن محمد بن  
حميد الناشر بغدادي ( ص : 179 ، ج 3 )

النقاش : « الذي ينقش السقوف والحيطان » منهم ابو بكر محمد  
بن الحسن بن محمد بن زياد المقرئ النقاش ( ص : 235 ، ج 3 )

النقاض : « الذي يعمل الابرسيم ويقتله » منهم ابو شريح اساعيل  
بن احمد بن الحسن النقاض ( ص : 235 ، ج 3 )

تخصص مهني اداري :

البريدي « هذه النسبة الى البريد وهو الذي ينفذ بسرعة من بلد الى  
بلد » والمشهور بهذه النسبة ابو عبد الله الحسن بن عبد الله بن احمد  
البريدي ( ص : 117 ، ج 1 )

الحاسب : « وهذه اللفظة لمن يعرف الحساب » والمشهور بهذه النسبة  
ابو برزة بن محمد الحاسب ( ص : 269 ، ج 1 )

الخازن : « يقال هذا لمن كان خازن الكتب والاموال » منهم ابو  
عبد الله محمد بن احمد بن موسى الخازن ( ص : 236 ، ج 1 )

العارض : « هذا يقال لمن يعرض الجند ويعرف ارزاقهم » واشتهر  
بذلك ابو صالح محمد ابن محمد بن عيسى بن عبد الرحمن العارفض  
( ص : 104 ، ج 2 )

القاضي : « هذه النسبة الى القضاء بين الناس والحكومة » واول من  
عرف بهذا اللقب سلمان بن ربيعة الباهلي ( ص : 236 ، ج 2 )

الشروطي : « هذه النسبة الى الشروط وهي كتابة الوثائق بالديون  
المبيعات وغير ذلك واشتهر بذلك ابو عبد الرحمن محمد بن اسماعيل بن  
ابي عبد الرحمن القطان الشروطي الجرجاني ( ص : 18 ، ج 2 )

المدير : « هذا يقال ببغداد لمن يدير السجلات التي حكم بها القاضي  
على اليهود حتى يكتبوا فيها شهادتهم ، واشتهر بهذا الاسم ابو الحسن  
علي بن محمد بن الطراح المدير ( ص : 114 ، ج 3 )

المكاتب : « هذه النسبة لنائب الحكم في القرى والسواد يكتبه الحاكم  
في البلد يفصل الخصومات ، منهم ابو العباس محمد بن عبدالله بن محمد بن  
النعمان الاسفرايني المكاتب ( ص : 172 ، ج 1 )

النقيب : « هذا لقب لجماعة يتولون نقابة السادة العلوية والعباسية  
ونقابة القواد ، منهم ابو الحسن علي بن يحيى بن اسحق التجي الواسطي  
النقيب ( ص : 236 ، ج 3 )

تخصص في الامور الدينية :

الامام « يقال هذا لمن يؤم بالناس » واشتهر بهذا ابو بكر محمد جعفر  
ابن محمد بن حفص يعرف بابن الامام بغدادي سكن ديباط ( ص : 66 ، ج 1 )  
القراء : « هذه النسبة الى قراءة القرآن والذهب » منهم ابو الحسن علي  
ابن منصور بن عبد الملك بن ابراهيم بن القراء القزويني المؤدب التميمي نزيل  
بغداد ( ص : 248 ، ج 3 )

الناقد : « الذي ينقد الحديث وحفظه » منهم ابو حفص عمرو بن علي  
بن بحر بن الصيرفي الناقد ( ص : 208 ، ج 3 )

المحتسب : « يقال لمن يحتسب ويامر بالمعروف وينهي عن المنكر » منهم  
الحاكم ابو نصر منصور بن محمد بن احمد بن حرب المحتسب ( ص : 104 ،  
ج 3 )

المذكر : « يقال هذا لمن يذكر الناس ويعظمهم » منهم ابو محمد عبد الواحد  
ابن احمد بن القاسم بن محمد بن عبد الرحمن الزهري المذكر ( ص : 116 ،  
ج 3 )

المرتب : « يقال هذا لمن يرتب الصفوف بجامع المنصور » منهم  
ابو الحسن علي بن احمد بن محمد بن علي المرتب ( ص : 132 ، ج 3 )  
المقدر : « يقال هذا لمن يعلم الفرائض والمقدرات والحساب واشتهر  
بهذا ابو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد بن خالد بن  
صفوان بن عمرو بن الاهتم التميمي المعروف بابن المقدر ( ص : 169 ،  
ج 3 )

المكبر : « يقال هذا لمن يكبر في المساجد ويبلغ تكبير الامام الى  
الناس اذا كانوا بعيدا من الامام » وعرف به ابو غالب محمد بن علي بن الداية  
المكبر البغدادي ( ص : 173 ، ج 3 )

القيم : « يقال هذا لمن يقوم بمصالح المساجد والحمامات » منهم هرون  
ابن ابي الهيثم واسمه محمد بن هرون القيم ( ص : 17 ، ج 3 )  
تخصص مهني طبي :

الصيدلاني : « هذه النسبة لمن يبيع الادوية والمقاقير » منهم ابو علي  
حمزة بن عبد العزيز بن محمد المهلبى الصيدلاني ( ص : 66 ، ج 2 )  
الكحال : « هذا يقال لمن يكحل العين ويداويها وعرف بها ابو سليمان  
اسماعيل بن سليمان الكحال البصري ( ص : 30 ، ج 3 )  
المتطبب : « هذا يقال لمن يعلم الطب ومن يتطبب » منهم ابو محمد  
الحسن بن محمد بن نصر بن حموية الرازي المتطبب ( ص : 64 ، ج 3 )  
تخصصات مهنية وادبية وعلمية :

الترجمان : « هذه النسبة الى الترجمان » وهو اسم الجد ابي الحسن  
محمد بن الحسن بن علي بن الترجمان ( ص : 172 - ج 1 )  
الشاعر : « الذي يقول الشعر » منهم ابو فراس همام بن غالب الفرزدق  
الشاعر التميمي ( ص : 5 ، ج 1 )

المنجم : « يقال هذا لمن يعرف علم النجوم » منهم علي بن هرون المنجم  
( ص : 181 ، ج 3 )

النشئي : « يقال هذا لمن ينشيء الكتب » منهم ابو اسماعيل الحسين  
ابن علي بن عبد الصمد النشئي الاصبهاني ( ص : 183 ، ج 3 )

المؤدب : « يقال هذا لمن يعلم الناس الادب واللغة » منهم صالح بن  
كيسان المؤدب ( ص : 187 ، ج 3 )

المكتب : « يقال هذا لمن يعلم الصبيان الخط والادب » واشتهر بهذه  
النسبة ابو سالم بن سالم المكتب الكوفي ( ص : 173 ، ج 3 )

الملقي : « يقال هذا لمن يلقي دروس الفقه على الفقهاء بين يدي المدرس  
وهو المعيد ايضا » وعرف به الفقيه ابو الحسن يوسف بن اسحق الملقي  
الجرجاني ( ص : 177 ، ج 3 )

نسب جغرافي :

الذي يرجع الى بقعة جغرافية محدودة تعيش فيها مجموعة اسر تسمى  
بتلك البقعة ، وسوف تقسمها الى قرى وبلدة ومحلة في مدينة ومدينة واقليم .

النسب القروي :

الباجدائي : « هذه النسبة الى باجد وهي قرية من نواحي بغداد » منها  
ابو الحسين سلامة بن سليمان بن ايوب بن هرون السلي الباجدائي ( ص :  
82 ، ج 1 )

الباجرائي : « هذه النسبة الى قرية من الجزيرة يقال لها باجري » منها  
ابو دشهاب عبد القدوس بن عبد القاهر الباجرائي ( ص : 82 ، ج 1 )

البازيدائي : « هذه النسبة الى بازباد وظني انها قرية من قرى الموصل  
والجزيرة » والمشهور بهذه النسبة ابو علي لمثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال  
النيسي المعروف بالبازيدائي ( ص : 87 ، ج 1 )

الطبايي : « هذه النسبة الى طبا وهي قرية من قرى اليمن » منها  
ابو القاسم عبد الرحمن بن احمد بن علي بن احمد الخطيب الطبايي ( ص :  
89 ، ج 2 )

الطحاوي : « هذه النسبة الى طحا وهي قرية بصعيد مصر » منهم ينفور  
ابن غريب بن عبد كلال الرعيني الطحاوي ( ص : 82 ، ج 2 )

الطهرمي : « هذه النسبة الى قرية من قرى مصر » ينسب اليها اسحق  
بن وهب الطهرمي ( ص : 95 ، ج 2 )  
نسب بليدى :

الماقولي : « هذه النسبة الى دير الماقول وهي بلدة بالقرب من بغداد »  
منهم ابو البركات طلحة بن احمد بن طلحة بن احمد بن الحسن بن سليمان  
الكنفي الماقولي ( ص : 106 ، ج 2 )

العرقي : « هذه النسبة الى عرقة بلدة تقارب طرابلس الشام » منهم  
ابو بكر احمد بن سليمان العرقي ( ص : 132 ، ج 2 )

العيني : « هذه النسبة الى عين النسر وهي بلدة بالحجاز » منها  
ابو اسحق اسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان الفتوي العيني ( ص :  
163 ، ج 2 )

الفرماوي : « هذه النسبة الى فرما وهي بلدة في ارض مصر » وينسب  
اليها ابو حفص محمد بن يعقوب بن زريق الفرماوي ( ص : 208 ، ج 2 )



الفرمي : « وهب بليدة بنواحي مصر » ينسب اليها ابو علي الحسيني  
ابن محمد هرون بن يحيى الزمي ( ص : 208 ، ج 2 )  
نسب محلي ( اي احد محلات المدينة ) :

الباشامي : « هذه النسبة الى باب الشام وهي احدى المحال المشهور  
بالجانب الغربي من بغداد » منها ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن كثير  
الصيرفي الباشامي ( ص : 80 ، ج 1 )

الباكستاني : « هذه النسبة الى باكسيا وهي من نواحي بغداد »  
منها ابو محمد العباس بن عبد الله بن ابي عيسى الباكستاني ( ص : 91 ،  
ج 1 )

الجهضي : « هذه النسبة الى الجهاضة وهي محلة بالبصرة » ينسب  
اليها نصر بن علي بن نصر بن علي الجهضي ( ص : 258 ، ج 1 )

الضفادعي : « هذه النسبة الى محلة ببغداد يقال لها درب الضفادع »  
منها ابو بكر محمد بن موسى بن سهيل العطار الضفادعي البرهاري  
( ص : 73 ، ج 2 )

الكناسي : « هذه النسبة الى الكناسة وهي موضع بالكوفة يباع به  
الدواب » منها نصير بن ابي الاشعث القزاري الكوفي الكناسي ( ص :  
52 ، ج 3 ) \*

نسب مديني :

البرقي : « هذه النسبة الى برقة وهي بليدة بالمغرب » منها ابو خزيمه  
ابراهيم بن حماد بن عبد الملك بن ابي العوام الخولاني البرقي ( ص : 114 -  
ج 1 )

البلدي : « هذه النسبة الى بلدة تقارب الموصل » منها علي بن الحسن  
ابن هرون بن عبد الجبار بن زيد البلدي ( ص : 141 ، ج 1 )

التكريني : « هذه النسبة الى تكريت وهي بلدة كبيرة لها قلعة حصينة على دجلة فوق بغداد » منها ابو تمام كامل بن سالم بن الحسين بن محمد السكريتي ( ص : 178 ، ج 1 )

الشامي : « هذه النسبة الى الشام » ومنها ابو عبد الله حكحول بن عبد الله الشامي ( ص : 7 ، ج 2 )

القنبريني : « هذه النسبة الى قنبرين وهي بلدة عند حلب » منها معن بن الوليد القعاقي القنبريني ( ص : 7 ، ج 3 )

القبرواني : هذه النسبة الى القيروان وهي بلدة في المغرب » منها سليمان بن داود بن سليون القبرواني ( ص : 16 ، ج 3 )

الكوفي : « هذه النسبة الى الكوفة » منها محمد بن القاسم بن كوفي الاسهباني ( ص : 59 ، ج 3 )

الموصلي : « هذه النسبة الى الموصل » منها ابو بكر ثواب بن يزيد ابن ثواب الموصلي ( ص : 189 ، ج 3 )

العراقي : « هذه النسبة الى العراق » منهم ابو الحسين بن جعفر بن احمد بن ايوب بن العراق ( ص : 131 ، ج 3 )

المصري : « هذه النسبة الى مصر » منها ابو العباس احمد بن محمد ابن عيسى بن الجراح بن النحاس المصري بن القط ( ص : 145 ، ج 3 )

العماني : « هذه النسبة الى عمان » وهو موضع بالشام ينسب الى محمد بن كامل العماني ( ص : 151 ، ج 2 )

الفلسطيني : « هذه النسبة الى فلسطين » وينسب اليها ابو عبد الله حمزة بن ربيعة الفلسطيني ( ص : 321 ، ج 2 )

انساب حسب تضاريس جغرافية :

الصيري : « نسبة الى منسوب نهر من انهار البصرة » ينسب اليه  
ابو عبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيري ( ص : 66 ،  
ج 2 )

الطرسوسي : « نسبة الى احدى ثغور بلاد الروم على ساحل البحر  
النامي » ينسب اليه ابو امية محمد بن ابراهيم بن مسلم بن سالم  
الطرسوسي البغدادي ( ص : 85 ، ج 2 )

الفارابي : « نسبة الى جبال فاران وهي جبال بالحجاز » وينسب اليها  
ابو بكر ابن القاسم بن قضاة الفارابي الاسكندراني ( ص : 188 ، ج 2 )  
اللسماني : « وهذه النسبة الى لمان وهي موضع من جبال غزنة »  
منها ابو محمد عبد الملك بن عبد السلام بن الحسين اللسماني ( ص : 70 ،  
ج 2 )

المراطي : « هذه النسبة الى المراطة وهي سكنى الثغور » منها  
ابو اسحق ابراهيم بن ابي بكر المراطي النجاري ( ص : 118 ، ج 2 )  
الترسي : « هذه النسبة الى فرس وهو نهر من انهار الكوفة » منهم  
العباس بن الوليد الترسي ( ص : 321 ، ج 2 )

النسب القبلي :

الذي يشير الى ابرز القبائل العربية التي كانت تعيش بالجزيرة العربية  
وهاجرت منها الى بلاد النراغدين وغيرها وهذا يوضح درجة التزام واعتزاز  
الافراد بقبائلهم لما تتضمنه من صفات اجتماعية مرموقة او اعتبار اجتماعي  
عال او تعصبا لها للحفاظ عليها .

البرجي : « هذه النسبة الى بريح وهو بطن من كندة من بني العرث بن  
معاوية » والمشهور بهذا الانتساب القاسم بن عبد الله بن ثعلبة النجبي  
( ص : 108 ، ج 1 )

البهتي : « هذه النسبة الى بهته وهو بطن من قيس عيلان » وهو الذي ينسب اليه بنو سليم وهو بنو بهته بن سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة ابن قيس عيلان بن مضر منهم عمرو بن عبسة السلمي وهو بهتي ( ص : 156 ج 1 )

التغلبى : « فهذه النسبة الى تغلب وهي قبيلة معروفة وهي تغلب بن وائل بن قاسط بن اقصى بن دعي بن جديلة بن اسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان » ينسب اليها عبد الملك بن راشد التغلبي ( ص : 177 ، ج 1 )  
الثوري : « هذه النسبة الى بطن من همدان وبطن من بني تميم منهم صالح بن مسلم بن حي الثوري الهمداني ( ص : 198 - ج 1 )

الجدعاني : « هذه النسبة الى بني جدهان التيسى من تميم قريش »  
والنسب اليها ابو عرارة محمد بن عبد الرحمن بن ابي بكر بن عبيد الله ابن ابي مليكة الجدعاني ( ص : 213 ، ج 1 )

الخرزجي : « هذه النسبة الى الخرزج وهو احد قبيلتي الانصار »  
منه سعد بن عباد بن دليم الساعدي الخرزجي ( ص : 369 ، ج 1 )

الظفري : « هذه النسبة الى ظفر وهو بطن من الانصار وهو كعب بن الخرزج ابن عمرو بن مالك بن الاوس وعسرو هو النبت » منهم قتادة بن النعمان الظفري ( ص : 100 ، ج 2 )

الفيثي : « هذه النسبة الى فيث وهو بطن من عيس وهو غيث بن حريثة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قصيعة بن عيس ( ص : 185 ، ج 2 )  
الكلبي : « هذه النسبة الى قبائل منها كلب من اليمن » منها زيد وجبة ابناء شراحيل بن كعب بن عبد العزى بن يزيد من كلب اليمن ( ص : 46 - ج 3 )

الكندي : « هذه النسبة الى كندة وهي قبيلة مشهورة من اليمن »  
منها اياس بن غصيف الكندي ( ص : 56 ، ج 3 )

الضبي : « هذه النسبة الى ضبة بن اد بن طابخة بن الياس بن مضرع  
تسيم بن مر بن أد » ومنهم ابو عبد الله جرير بن عبد الحميد بن جرير بن  
قرط الضبي ( ص : 71 ، ج 2 )

الظني : « هذه النسبة الى ظنة وهي قبيلة » والمشهور بالنسبة اليها  
ابو القاسم تمام بن عبد الله بن المظفر بن عبد الله الظني السراج الدمشقي  
( ص : 101 ، ج 2 )

النسب المذهبي :

الذي يشير الى احد المذاهب الموجودة في الدين الاسلامي كالخوارج  
او احد فروعها والمعتزلة او احد فروعها والمرجئة او احد فروعها والشيعة  
او احد فروعها .

الازرققي : « جماعة من الخوارج يقال لهم الازارقة النافمية » هم  
اصحاب قافع بن الازرق ( ص : 37 ، ج 1 )

الشمري : « هذه النسبة الى شر المرجئي » وهم طائفة من المرجئة  
نسبوا اليه وهم مرجئة قدرية ( ص : 28 ، ج 1 )

الشيطناني : « هذه النسبة الى شيطان الطاق » ينسب اليه جماعة من  
غلاة الشيعة يقال لهم شيطانية من مذهب التشبيه ( ص : 42 ، ج 2 )

الشيوعي : « هذه النسبة الى شيعة امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي  
الله عنه » منهم محمد بن علي بن عبدك الشيوعي ( ص : 43 ، ج 2 )

الغادري : « هذه النسبة لطائفة من الخوارج » يقال لهم الغادرية  
لانهم غادروا بالجهالات في احكام الفروع وهم اصحاب تجدة بن عامر  
الحنفي ( ص : 164 ، ج 2 )

المرجني : « هذه النسبة الى المرجئة » وهم طائفة من القدرية ( ص : 123 ، ج 3 )

المبيضي : « طائفة من الشيعة لهم لواء ابيض » خالفوا فيه شعار الدولة العباسية ( ص : 94 ، ج 3 )

المجهولي : « طائفة من الخوارج يقال لهم المجهولية » وهم ضد العلوية وهم من الغازمية ( ص : 102 ، ج 3 )

المرداري : « طائفة من المعتزلة » ينتسبون الى ابي موسى عيسى بن صبيح الملقى بالمردار ( ص : 123 ، ج 3 )

المفوض : « وهم غلاة في الشيعة » يقال لهم المفوضة » ( ص : 166 ، ج 3 )

المكرمي : « طائفة من الخوارج » تفردوا بانهم يعتقدون بان تارك الصلاة كافر لجهله بالله ( ص : 174 ، ج 3 )

انساب الاشراف :

الذي يشير الى المكاة الاجتماعية والدينية التي ينتمي اليها الفرد ويرجمها الى عائلة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، او احد ذريته أو الى احد شخصيات الدين الاسلامي البارزة التي ظهرت في صدر الاسلام او الى اصحاب الرسول .

اللمهري : « هذه النسبة الى اللمهري وهو بعض ائمة العلوية ببغداد » نسب اليه صاحب له وهو ابو الحسن علي بن محمد بن عبد الله بن كرامة البواب الحاجب اللمهري ( ص : 58 ، ج 1 )

الاموي : « هذه النسبة الى امية » منهم سعيد بن عمرو الانصاري لاموي ( ص : 68 ، ج 1 )

الانصاري : « هذه النسبة الى الانصار » وهم جماعة من اهل المدينة  
من الصحابة من اولاد الاوس والخزرج ، منهم سعد بن عبادة الانصاري  
( ص : 72 ، ج 1 )

الشافعي : « هذه النسبة الى الجد الاعلى وهو جد الامام ابي عبد الله  
محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن  
عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف الشافعي ( ص : 5 ، ج 2 »

الصدّيق : « هذه النسبة الى ابي بكر الصدّيق رضي الله عنه والمشهور  
بهذه النسبة موسى بن عبد الرضي الصدّيق ( ص : 52 ، ج 2 )

الضري : « هذه النسبة الى ضمرة رهط عمرو بن أمية الضمري  
صاحب رسول الله (ص) » ومن ضمرة غفار رهط ابي ذر القفاري  
( ص : 73 ، ج 2 )

العقبلي : « العقبلي هذه النسبة الى عقيل بن ابي طالب رضي عنه »  
ينسب اليه القاسم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عقيل بن ابي العقبلي  
( ص : 145 ، ج 2 )

العمرى : « هذه النسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه » وينسب  
اليه ابو عثمان عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاص بن عمر بن الخطاب  
العمرى ( ص : 153 ، ج 2 )

الموفى : « هذه النسبة الى عبد الرحمن بن عوف الزهري رضي الله  
عنه » وينسب اليه ابو سليمان يحيى بن يعمر القاضي الموفى ( ص : 158 ،  
ج 2 )

البكري : « نسبة الى ابو بكر الصدّيق رضي الله عنه » ينسب اليه  
ابو محمد عبد الله بن احمد بن افلح بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن  
عبد الرحمن ابي بكر الصدّيق ( ص : 138 ، ج 1 )

لخضائي : « نسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه » ينتسب اليه  
 ابو حفص فاروق بن عبد الكبير بن عمر بن عبد الرحمن بن عبد الحميد بن  
 زين العابدين الخطاب الخطابي البصري ( ص : 378 ، ج 1 )  
 اللهبي : « هذه النسبة الى ابي لهب عم النبي (ص) » فمن ينسب اليه  
 علي بن ابي علي اللهبي ( ص : 73 ، ج 3 )

المطلبي : « نسبة الى المطلب بن مناف » وينسب اليه الامام محمد بن  
 ادريس بن العباس بن عثمان بن نافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن  
 هاشم بن المطلب بن عبد مناف الشافعي المطلبي ( ص : 151 ، ج 3 )  
 الموسوي : « نسبة الى موسى الكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن  
 الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم » ينتسب اليه الشريف الرضي  
 الموسوي ( ص : 188 ، ج 3 )

نسب الاعلام :

أي الالتقاء الى شخصيات بارزة في المجتمع العربي كانت تتصف  
 بافضل الصفات التي يجيها ( المجتمع العربي ) كالكرم والشهامة والجدود  
 والاباء والاخلاء او كانت تلك الشخصيات تتمتع في زمان مضى بمكانة  
 اجتماعية مرموقة .

البرمكي : « هذه النسبة الى اولاد ابي علي يحيى بن خالد بن برمك »  
 وينسب اليه ابو عبد الله محمد بن جعفر البرمكي ( ص : 115 ، ج 1 )  
 البريدي : « هذه النسبة الى بريدة بن الحصيب الاسلمي صاحب  
 رسول الله (ص) » وينسب اليه ابو طاهر البريدي ( ص : 117 ، ج 1 )  
 الحاتمي : « هذه النسبة الى جد المنتسب وهو ابو الحسن محمد بن  
 احمد بن عبدوس بن حاتم الحاتمي الفقيه كان من علماء الشافعية » وينسب  
 اليه ابو حاتم احمد بن محمد بن حاتم الفقيه الحاتمي ( ص : 265 ، ج 1 )



الوائقي : « نسبة الى الواثق بالله وهو احد الخلفاء ، واشتهر بالنسبة  
اليه من اولاده ابو القسم عبد الواحد بن عبد السلام بن محمد بن  
عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم بن الواثق بالله الواثق البغدادي  
( ص : 254 ، ج 3 )

الطاهري : « نسبة الى طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق بن اسعد  
القائد المشهور » وينسب اليه ابو محمد جعفر بن علي بن الحسين بن اسماعيل  
ابن ابراهيم بن مصعب بن زريق بن محمد بن عبد الله بن طاهر بن الحسين  
الطاهري ( ص : 78 ، ج 2 )

الطولوني : « نسبة الى ابن طولون امير مصر » وينسب اليه ابو معد  
عدنان بن احمد بن طولون المصري الطولوني ( ص : 63 ، ج 2 )

نسب الجد :

الذي يشير الى الانتماء الاسري عن طريق الاب مثل •

البري : « وهو اسم جد ابي الحسن علي بن محمد بن يري وابنه  
عيسى بن علي » ( ص : 118 ، ج 1 )

البيضي : « هذه النسبة الى الجد وهو هرون بن داود بن الفضل بن  
يزع البصري » ( ص : 121 ، ج 1 )

البشاري : « هذه النسبة الى الجد » والمنتسب اليه ابو الحسن علي  
الحسيني بن البشاري النيسابوري وابو بكر احمد بن محمد بن اسماعيل  
ابن اسماعيل بن ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن  
بشار القومنجي ( ص : 125 ، ج 1 )

البكاري : « هذه النسبة الى بكار وهو اسم لبعض اجداد » المنتسب  
اليه وهو ابو العباس عبدالله بن محمد بن سليمان بن بكار البكاري  
ابوزان الشيرازي ( ص : 136 ، ج 1 )

البيتي : هذه النسبة اني نبيت ، وهو جد ابي الحسن احمد بن  
 عمر بن احمد بن محمد بن ثبيت القاضي الشيرازي الثبتي ( ص : 192 .  
 ج 1 ) .



نلاحظ من عرض الانساب كما سجلها ابن الاثير : ان النسب  
 المهني سبق النسب الجغرافي ، فعلى سبيل المثال لا الحصر :-  
طريف الاسكافي الكوفي ( ص : 45 ، ج 1 )

ابن حدون التقاب البغدادي ( ص : 195 ، ج 1 )

ابو الهيثم خالد بن عبد الله الطحان الواسطي ( ص : 82 ، ج 2 )

ابو سلطان اساعيل بن سليمان الكحال البصري ( ص : 30 ، ج 3 )

ولاحظنا ان نسب الاشراف والاعلام والقبائل لم يسبقه نسب المهنة  
 او الجغرافي والمنطقي التحليلي وراء هذه الظاهرة النسبية هو ان النسب  
 الجغرافي غير ثابت او مستقر لانه يتبدل ومفتوح امام اي فرد يريد ان  
 يعيش في قرية او بليدة او بلدة او مدينة او اقليم ليعيش فيها دون أي شروط  
 أو مستلزمات اجتماعية او اقتصادية ويحمل اسم المنطقة الجغرافية بسهولة  
 لذلك وجدنا هذا النوع من الانساب يتأخر بعد نسب المهنة ولهذا السبب  
 يقع نسب المنطقة الجغرافية في اسفل السلم الاجتماعي الخاص بالنسب  
 الا ان هذا لا يعني انه لا يتمتع باعتبار اجتماعي متميز لكنه بالمقارنة مع  
 النسب المهني او نسب الاعلام او الاشراف يكون خلفهم .

ولما كان المجتمع العربي ( في تلك الفترة الزمنية ) يمثل المرحلة الاولى  
 من مراحل التحضر فانه يعطي للعامل الاقتصادي اهمية لا بأس بها لذلك  
 قدم نسب المهنة على النسب الجغرافي ولأن المهنة كانت خاضعة لسيطرة  
 الاسرة الواحدة . أي أن الاسرة كانت تمثل مؤسسة اقتصادية انتاجية اكثر

من كونها استهلاكية • بمعنى آخر انها كانت تسج السلع والحاجات الاقتصادية للمجتمع وليس لنفسها وتقوم الاسرايف بالتجارة ولم تكن هناك مؤسسات غير اسرية تقوم بالتجارة فقد كانت كما ذكر ابن الاثير تقوم بعملية الصناعة والتجارة في وقت واحد مثل :

الفراء ( ص : 198 ، ج 1 )

العسل ( ص : 135 ، ج 1 )

التوري ( ص : 184 ، ج 1 )

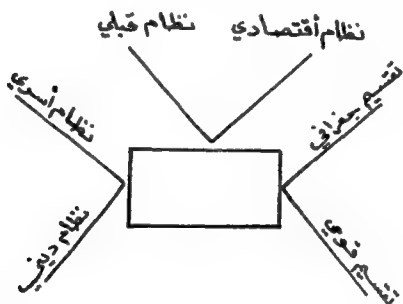
الحداد ( ص : 282 ، ج 1 )

ولما كان المجتمع العربي قائما على النظام القبلي وكانت العصبية القبلية اساسا للنمرة والتناصر - كما ذكر ابن خلدون - فان الفرد العربي كان محتفظا بنسبه القبلي •

ولما كان المجتمع العربي متمتعا باصالة في جذوره التاريخية ، برز نسب الاعلام مستقلا دون الاعتماد على الانساب الجغرافية • ولما كان المجتمع العربي قائما على النظام الديني الاسلامي برز نسب الاشراف ( اشراف المسلمين ) دون الاعتماد على نسب آخر يتسب اليه • من خلال ذلك نستنتج ان بناء المجتمع العربي كان ابان القرنين الثاني والثالث عشر قائما على النظام الديني والقومي ( العربي ) والقبلي والمهني والاقليمي ، وبناء على هذا الاستنتاج برز استنتاج آخر فتنوع من الاول مفاده ان الانساب العربية كانت متفاعلة مع النظام الاقتصادي ( تجارة وصناعة ) ومع النظام الديني ( اشراف الدين الاسلامي ومذاهبه وطوائف دينية اخرى ) ومع النظام القبلي ( بطون وعشائر القبائل ومع النظام الاسري ) ( اسم جد الاسرة ) ومع التقسيم الجغرافي ( قرية ، بلدة مدينة ، اقليم ) ومع التقسيم القومي ( عربي ، تركي ، اعجمي ، رومي ) • اي ان الانساب العربية كانت

عاكسة مكونات بناء المجتمع العربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر  
انظر شكل - 2 -

ولا بأس ان نوضح للقارئ الكريم ان مثل هذه الدراسات تسمى في علم الاجتماع بدراسات اجتماعية تاريخية (Diachronic) او دراسة اتولوجية ( دراسة راسية لمظاهر الحضارة بشقيها المادي والمعنوي ) أي محاولة لدراسة تاريخ الظواهر الاجتماعية وحقائق المجتمعات والحضارات . فالدراسة الاجتماعية التاريخية تدرس الظاهرة في ضوء ماضيها وتدرس الوقائع كما تحدث وتقطع عبر الزمن ( 59 ) .



مكونات بناء المجتمع العربي

شكل رقم . 2 .

اخيراً يمكن القول بعد هذا العرض والتحليل لأنساب العرب ، ان النسب اداة منهجية مثمرة في البحث الاجتماعي لمعرفة ودراسة طبيعة المجتمع . وما قام به المؤرخ ابن الاثير عمل رائد في البحث الاجتماعي لانه ثبت ابرز انساب العرب بشكل امين ودقيق ، وقدم خدمة اجتماعية جليلة للمهتمين بدراسة المجتمع العربي . لذا تقترح هذه الدراسة على المؤرخين العرب المعاصرين ان يدونوا انساب والقبائل ابناء المجتمع العربي المعاصر - كما فعل المؤرخ ابن الاثير - وربط الانساب الحديثة بالماضية وابرز القروقات والتشابهات بينهما .

### مراجع الفصل

- 1 - بنسعيد سعيد ، دولة الخلافة « مطبعة دار النشر المغربية - الدار البيضاء ص 90-91 ، 1980
- 2 - المقدمة تاريخ العلاقة ابن خلدون « المجلد الاول مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني - بيروت ص 12-13 ، 1961
- 3 - المرجع السابق ص 45-46
- 4 - المرجع السابق ص 46
- 5 - دي بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص 260 ، 1938
- 6 - Turner J.H., "The Structure of Sociological theory" Home-wood, III, P.P. 29-30, 1974.
- 7 - محمود قاسم « دراسات في الفلسفة الإسلامية » دار المعارف بمصر ص 69-70 ، 1969
- 8 - عمر من خليل ، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر « مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، ص 56 ، 1978
- 9 - عمر فروخ « تاريخ الفكر العربي » المكتبة التجارية للطباعة والتوزيع والنشر بيروت ص 552 ، 1962
- 10 - محمود قاسم « مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد » مكتبة الانجلو المصرية ص 25 ، 1964
- 11 - المرجع السابق ص 15
- 12 - توفيق الطويل « خصائص التفكير العلمي » مجلة عالم الفكر المجلد الثالث العدد الرابع ص 153 ، 1973

- 13- محمود قاسم « المتطق الحديث ومناهج البحث » مكتبة الانجلو المصرية  
ص 209 ، 1966
- 14- يوحنا قير « ابن رشد والفزالي » دار المشرق بيروت ص 33 ، 1969
- 15- دي بور ، ص 231
- 16- محمود قاسم « نظرية المعرفة عند ابن رشد » مكتبة الانجلو المصرية  
ص 8 ، 1965
- 17- محمود قاسم « دراسات في الفلسفة الاسلامية » ص 91
- 18- الجاحظ « الحيوان » الجزء الاول ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ،  
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ولولاده بمصر ص 43 ،  
1950
- 19- الجاحظ « رسائل الجاحظ » الجزء الاول ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد  
هارون مكتبة الخانجي بالقاهرة ص 245 ، 1964
- 20- المرجع السابق الجزء الاول ص 346
- 21- المرجع السابق الجزء الاول ص 347
- 22- المرجع السابق الجزء الاول ص 351-352
- 22- المرجع السابق الجزء الاول ص 351-352
- 23- المرجع السابق الجزء الاول ص 34-35
- 24- الجاحظ « الحيوان » الجزء الاول ص 212-214
- 25- المرجع السابق ص 70-71
- 26- المرجع السابق ص 324
- 27- المرجع السابق ص 53
- 28- المرجع السابق ص 241-242
- 29- المرجع السابق ص 162-166
- 30- رسائل الجاحظ الجزء الاول ص 195
- 31- المرجع السابق الجزء الاول ص 196
- 32- الجاحظ « البغلاء » المطبعة الخيرية ص 41 ، 1325
- 33- الحيوان ، الجزء الثاني 134
- 34- رسائل الجاحظ الثاني ص 199
- 35- جميل جبر « الجاحظ » المطبعة الكاثوليكية - بيروت ص 47 ، 1958
- 36- الجاحظ « البيان والتبيين » الجزء الاول ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون  
مكتبة الخانجي بمصر ، ص 250 ، 1960

- 37- جميل جبر ص 50
- 38- المرجع السابق ص 48
- 39- الحيوان الجزء الاول 75-76
- 40- جميل جبر ص 56
- 41- الحيوان الجزء الثاني ص 94
- 42- المرجع السابق ص 94
- 43- الحيوان الجزء الاول 219-220
- 44- رايت ملز « التجريبية التجريدية » مجلة الفكر العربي العدد السادس ص 87 ، 1978
- 45- الحيوان الجزء الثاني ص 97-98
- 46- طه الحاجري « الجاحظ » دار المعارف بمصر ، ص 440 ، 1969
- 47- عمر ممن خليل ص 18
- 48- مقدمة ابن خلدون ص 148
- 49- المرجع السابق ص 148-149
- 50- ابن الاثير « اللباب في تهذيب الانساب » مكتبة القديس القاهرة ، الجزء ( 1-3 ) 1356 هـ
- 51- الفار علي محمود اسلام « الانثروبولوجيا الاجتماعية » الهيئة المصرية العامة للكتاب الاسكندرية ص 144 ، 1978
- 52- المرجع السابق ص 266
- 53- المرجع السابق ص 110
- 54- المرجع السابق ص 187
- 55- المرجع السابق ص 435
- 56- مقدمة ابن خلدون ص 235
- 57- المرجع السابق ص 232
- 58- المرجع السابق ص 230
- 59- اسماعيل قباري محمد « الانثروبولوجيا العامة » منشأة المعارف بالاسكندرية ص 29 ، 1975



## الفصل الرابع ميادين علم الاجتماع



## بدايات علم الاجتماع العربي

ان هدف هذه الدراسة لا يكمن في الدعوة الى انشاء علم اجتماع اقليمي او قومي ، يختلف عن ما هو موجود في علم الاجتماع ، انما هو ابراز الكتابات الاجتماعية للكتاب العرب - الذين عاشوا ما بين القرن الثامن الى الرابع عشر الميلادي - التي نسل الارهاصات الاولى . لعلم معروف في الوقت الحاضر ، بأسم علم الاجتماع . وصنعوها حياة مجتمعاتهم وظواهرها ومناشطها ومحيطها ، وطريقة دراستها بأسلوب علمي وموضوعي جديرة بالاهتمام ، والاستناد عليها كقواعد رسمية للفكر الاجتماعي الانساني وتفسيرات دقيقة وموضوعية لحياة العرب في تلك الفترة الزمنية .

الهدف الاخر ، هو اذا اردنا دراسة واقع حياتنا الاجتماعية الحالية . بأسلوب علمي وموضوعي ، ارى ضرورة الرجوع الى عناصر مكونات البناء الاجتماعي العربي الحالي ، التي تكمن في تراث اجتماعي لمعرفة مدى ارتباطنا حاضرا بماضي ، أولا ، وهل يساعدنا هذا الارتباط على تحديد تطلعاتنا المستقبلية . ثانيا على أن لا ننسى أن التراث لا يبني الجمود والتخلف والعيب التاريخي الميت ، انما هو تذكير حي نابض بالديبومة والحركة : اثار الطريق للفكر الانساني .

الهدف 'س' - هو اغناء نظريات علم الاجتماع - بيزور فكريه نم  
مفسنها سابقه :و حاليا ، التفت اليها الكتاب العرب السابقين - وخاصة  
تاكيدهم على الجوانب - غير المادية - من المجتمعات القيسية ، مثل المجتمع  
العربي .

والهدف الاخير : هو ملاحظاتنا لبعض كتابات الاجتماعيين الغربيين  
الماضين ، التي استوحت فرضيتها وبراهينها ومضامينها من مجتمعات  
غير مجتمعاتهم . اننا اخذت من مجتمعات تستع بتراث اجتماعي حي  
ودينامي : امثال روبرت مرتن ، تالكوت بارسونز ، ايفانس بوجد ،  
ماليونوفسكي ، راد كليف براون ، ليفي ستراوس ، وغيرهم ، اولاً ، وان  
افكارهم وتحليلهم قالها الكتاب العرب قبلهم ، ثانياً ، وتشبع تراثنا العربي  
بالعديد من الافكار الاجتماعية الحية والذكية ، التي لا يزال نشاطها دينامياً  
في حياتنا الاجتماعية ، ثالثاً - لماذا اذن لا ندرس ولا ندرس ، افكارنا  
الاجتماعية : التي بنت وترعرعت في بيتنا العربية ، وكُتبت بأقلام كتاب  
التزموا بالموضوعية العلمية الصرفة ، اكثر من الغربيين المحدثين ( وسوف  
نوضح بأسهاب هذه النقطة في نهاية دراستنا ) .

لقد اشارت بعض الكتابات الاجتماعية - ان ان المجتمع العربي ،  
مغلق ، وتقليدي - وساكن ، وغيرها من التعابير التي قد تكون بعيدة عن  
كسها لواقعها الصحيح ، انما الشيء الذي سوف نجد في هذه الدراسة ،  
هو ان المجتمع العربي ، قائم على نظام القيم الاجتماعية ، اكثر من بقية  
الانظمة الاخرى - بحيث أن الانظمة السياسية والاقتصادية والعسكرية  
والطبية والخلقية والقانونية ، مبنية على القيم الاجتماعية العربية ، وهذا  
ما عرضه وأوضحه كل من ابن المقفع ، والتوحيدى ، والجالحظ ، واخوان  
الصفا ، وابن خلدون ، وغيرهم من الكتاب الاجتماعيين العرب .

والملاحظ على مجتمعا العربي الحالي . سيادة انظام القيسي فيه .  
وتمسك الافراد به ، وممارستهم له في حياتهم اليومية اعلية ندرجة اصبح  
النظام القيمي اداة قوية في تنظيم سلوكهم اليومي : وخاضعين لها بشكل  
ميكانيكى تلقائى دون تردد ، مثل الملائق القراية ( الرحمة والدموية )  
الكرم ، والشهامة ، والنخوة ، وأهية الصديق في علائق الاجساعية  
والاعتبار الاجتماعي المبني على الانساب . وعدم الاهتمام بالعامل لئدي  
بالتفكير والممارسة ، والزواج الداخلي ( ضمن العائلة .لمتدة الكبيرة )  
وغيرها من القيم الروحية .

جميع هذه الاعتبارات ، دفعتنا الى كتابة هذه الدراسة ، التي نبدأها  
بعرض مفهوم : -

#### 1 - الطبيعة البشرية :

تعتبر الطبيعة البشرية من المفاهيم الاساسية في علم الاجساع . الذي  
صنفها الى شطرين ، الاول صراعي ، والثاني تضامني . وارجع كل شطر  
الى اسباب وجوده ، ونموه في الحياة الاجتماعية .

واذا رجعنا الى تراثنا الاجتماعي ، نجد أن هناك من كتب في الضيعة  
البشرية امثال الجاحظ ( 776-869 د ) الذي قسم الطبيعة البشرية الى  
الصراع والتضامن ، مرجعا الصراع الى عامل ( الحسد ) بين افراد المجتمع  
القيسي ، ولم يرجعه الى عامل الثورة او التدخل او الاثر - على مادي -  
لأن التمايزات الاجتماعية ، المتمثلة في الادوار والمواقع الاجساعية اسبابة  
في المجتمع العربي آنذاك . حيث قال : « والعداوة لها عقل تسوس به نفسها  
فينجم قرها ، وتبدي صفحاتها في اوقات اثتر والا فانها كافية تنتهز ازمته  
القرص والحسد مسلوب العقول بازاء الضير في كل حين وزمان ووقت  
والحاسد لا يزول عن مكربته الا بزوال المحسود عليه سنده . والعداوة تحدث

لعة فإذا زالت اللة زالت معها . والحسد تركيب لعة يحسد عليها فهو  
لا يزول الا بزواله (1) .

وبين الجاحظ صفة التعاون بين ابناء المجتمع العربي القيمي ، المبني  
على العلاقات الرحية بين القبائل العربية ، حيث قال ان التوازر والتسالم في  
القربات وفي بني الاعمام والعشائر ، افشى واعم من البعداء ولخوف التخاذل  
ولحب التناصر ، والحاجة الى التعاون - انضم بعض القبائل في البوادي الى  
بعض ، ينزلون معا ويظمنون معا ومن فارق اصحابه اقل ، ومن نصر ابن عمه  
اكثر ومن اغتبط بنعمته وتمنى بقاءها والزيادة فيها اكثر ممن بغاها الفوائل ،  
وملأ انقطاعا وزوالها ولا بد في اضعاف ذلك من بعض التنافس والتخاذل ،  
الا ان ذلك قليل من كثير (2) .

واستنادا الى ما سبق. نجد ان الجاحظ، اوضح ارتباطات المجتمع العربي  
من خلال العلاقات العائلية النسبية والقبلية ، التي تكون تكتلات اجتماعية ،  
ذات تماسك ضمني ، ضمن التكتل والواحد ( أي تضامن داخلي ) ومختلفة  
في الحجم والقوة والجاه والمال والملكية والمكانة الاجتماعية ، مما يخلق ذلك  
نوعا من الحسد فيما بينهم ، الذي يكون بمثابة مصدر غير مباشر للصراعات  
لاجتماعية داخل المجتمع القيمي ، الذي لا يقيم رزنا كبيرا للاعتبارات  
المادية . وهنا توضح رؤية الجاحظ للطبيعة البشرية المتمثلة في التضامن  
والتصارع ، فالتضامن الداخلي للتكتل الاجتماعي ، يولد تباينا في الصفات  
والموازين الاجتماعية ، ويفرز مصادر مباشرة وغير مباشرة للصراعات  
انخارجية ، مع التكتلات الاجتماعية الاخرى الموجودة داخل المجتمع  
الانساني ، ومن خلال هذه الرؤية ، كشف الجاحظ عن عامل قيمي له دور  
فعال في اشعال الصراع الاجتماعي وهو « الحسد » الذي كما يبدو وكما  
اوضحه الجاحظ يلعب دورا اكثر فعالية من العوامل المادية ( الملكية ) في  
تسبب الصراع داخل المجتمع القيمي ، بينما تلعب العوامل المياسية

والاقتصادية والجغرافية والعسكرية وغيرها ، في أحداث الصراعات الاجتماعية في المجتمعات الاخرى ، كالصناعية والحضرية والتجارية وغيرها ، ويكون دور « الحسد » ضعيفا او غير موجود . اخيرا ، اوضح الجاحظ صفات الطبيعة البشرية في زاوية المجتمع العربي

وقد تعرضت دراسات ابن خلدون ( 1332-1406 م ) لوصف الطبيعة البشرية من خلال مفهومه « العصبية » الذي اتخذ منه اساسا لنسج ظاهرة الصراع والتضامن في المجتمع البدوي ، حيث قال « ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه ، وقدمنا أن الادمين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلا بد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو امر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكام ، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها ، وإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً (3) .

يلاحظ على هذا النص ، ان العصبية في نظر ابن خلدون ، تمثل ولزعا يربط القبائل البدوية فيما بينها ، من أجل الملك والتهر ، والاستيلاء على ملكيات القبائل الاخرى ، ولصد الاعتداءات الخارجية ، وهي بمثابة الدرع الحصين لهم ، تمثل العصبية في الواقع ظاهرة بدوية صرفة ، جوهرها النسب الذي يجمع كافة اعضائه ، ويحثهم على الالتحام والوثام ، والمدافعة عن كرامة وقيم وشرف القبيلة ، فهي عامل موحد بين اعضاء القبيلة الواحدة ، وعامل مفرق بين الانساب المتباينة في انحدرها الاجتماعي وأصلاتها في المجتمع البدوي .

نستنتج من ذلك ، انه كلما زاد اتحاد وتعاقد اعضاء العvisية الواحدة ( تضامن داخلي ) يزيد من صراعاتها وتصادماتها الطارجية بمعنى آخر ان التضامن الداخلي - في نظر ابن خلدون - يولد التصادم والتنازع ، وليس العكس .

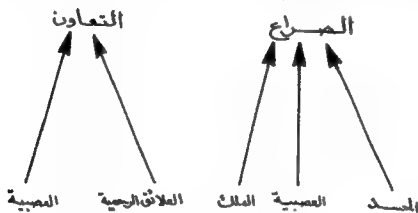
اضافة الى ذلك ، حاول ابن خلدون ، ان يصور الطبيعة البشرية من خلال زاوية متناقضة ، وهي ( التضامن والتنازع ) حيث تقوم الاول على ( صلة الرحم ) بين اعضاء النسب الواحد ، والثانية قائمة على السيادة والملك والسؤدد .

بينما انقسم رواد علم الاجتماع الغربي والمعاصرون منهم الى فريقين ، في نظرتهم للطبيعة البشرية ، الاول يركز على التوازن والتكامل والتضامن والتكافل والتناصح الاجتماعي ، ولم يعطوا قدرا محترما ، او يركزوا على صفة الصراع بنفس التركيز على التكامل ، امثال ، كوفت ، سبنسر ، دوركايم ، باريتو ، ورفر ، بارمستور ، مرتن ، ديفز ، مور ، لومس ، باسكوف ، وسملر ، اما الفريق الثاني فقد ركز دراسته على التنافس والصراع بين الافراد ، وعدم التوازن بين افضمة المجتمع ، والتخير والثورة الاجتماعية ، بسبب عدم توزيع المصادر الاقتصادية بشكل عادل في المجتمع ، او عدم تكافؤ ميزان القوى الاجتماعية ، او التغير التكنولوجي ، واهملوا دراسة تكامل وتوازن المجتمع اي اهم ركزوا على جانب واحد في الطبيعة البشرية ، واهملوا الجانب الآخر لها ، مثال كمبلوقتش ، وارتزهورفر ، واوبن هايمر ، وماركس ، وزممل ، وسمنر ، وفولد ، وبرنارد ، ودارندورف ، وفاندربرك .

وازاء ذلك ، تسجل قوة وفعالية رؤى الجاحظ وابن خلدون ، التي اجتمعت بين صفتين متضادتين ( التصارع والتعاون ) دون اهمال أو اغفال احدهما في دراستهما ، وارجاعها الى مصادر قيمة ، مصورين حياة العرب



لماضية ، وهذا يعني البعد الفكري والعمق التحليلي والصورة المكاملة للطبيعة البشرية في المجتمع الانساني بشكل عام . والمجتمع العربي بشكل خاص . انظر شكل رقم 1



شكل رقم 1 .

واذا تصفحنا أدبيات علم الاجتماع الحديث نجد اتجاه العالم الأمريكي لويس كوسر عام 1956 الى احادية نظرية علماء الاجتماع الرواد والمعاصرين في تصوير الطبيعة البشرية مما دفعه ذلك الى الاقدام على طرح محاولته النظرية للتوفيق بين الفريق الصراعى والفريق البنائى الوظيفي . من خلال بعض الارهاصات الفكرية التي حصل عليها بواسطة نقده للفكر البنائى الوظيفي ، ( الذي أكد على تكاملية الحياة الاجتماعية ، وعدم تأكيده على جانبها الصراعى ) ونقده لنظرية العالم الالمانى المعاصر ، رالف دارندورف - الصراعى لما لها من اهمية عالية في وجود النظام الاجتماعى والحفاظة عليه والارهاص الآخر ، الذي كان اكثرهم بروزا في نظريته . هو فكر العالم الالمانى ، جورج زمل ( 1858-1918 ) الذي أكد على الجوانب الايجابية للصراع .

هذه الارهاصات الفكرية الثلاثة : اعطت كوسر القدمات الاولى لايقاد نظريته المسماة ( وظائف الصراع الاجتماعى ) التي مفادها - بشكل مختصر -

يشل المجتمع الانساني ، فلانما عاما ، متكونا من عدة انظمة فرعية ، مترابطة بعضها ببعض ، ولا يكون هذا الارتباط متماسكا او ثابتا ، بل قلقا وغير متوازن ، بسبب عدم وحدة اهداف او مصالح هذه النظم الفرعية ، وتخضع هذه الارتباطات الى ظروف اجتماعية متباينة ومختلفة من فترة الى اخرى ، مما يسبب المحافظة على ارتباطها واقضاء الصراع تارة ، وتحت ظروف مغايرة تسبب التنازع والتصارع ، وتغني التكامل والتكيف تارة اخرى .

هذا من جانب ومن جانب آخر ، يرى كوسر أن الصيرورة والنزاعات والخلافات والصراعات ، ما هي الا عوامل تعمل على تكامل وتكيف النظم الفرعية للمحيط الاجتماعي وتزيد من تماسكه وتدخله وتغيره بنفس الوقت (5) .

اما وظيفة الصراع الايجابية ، عند كوسر ، فهي التماسك الاجتماعي بين الافراد ، او بين الجماعات المشتركة في عملية الصراع . وعدم عز الجماعات المصارعة اجتماعيا عن العالم الخارجي ، واحداث اجتماعية للمصالح العام (6) .

في الواقع ، لم تأت نظرية كوسر من وحي الهامه ، إنما جاءت ، خلال نقده لبعض الافكار ، وتأثره ببعض النظريات الاجتماعية ، حيث يمكن ان نسمي نظريته ( تكميلية ) للنظرية البنائية الوظيفية والنظرية انصراعية ، وتأثره بفكر جورج زمل . فهي اذن لم تستوح من الواقع الاجتماعي الحي ، ولم تظهر من خلال ملاحظاته للحياة الاجتماعية لان مجسم انساني ينسا ظهرت صورة ابن خلدون للطبيعة البشرية بشكل حي . منبهة من دراسة واقع الحياة الاجتماعية العربية ، ولم تأت من خلال نقده لبعض الافكار الناقصة او استعارته لبعض المفاهيم من علماء او كتب آخرين ، انما تميزت بالاصالة الواقعية ، والتكامل الصوري والفكري لمكونات الطبيعة البشرية ، المتعلقة بحياة المجتمع العربي .

انما اختلف كوسر مع ابن خلدون ، في موضوع موقع الصراع ، اي  
نمسا اسبق في الاحداث ، الصراع أم التضامن ، فعند ابن خلدون يكون  
التضامن الداخلي سابقا للصراع الخارجي ، ومؤيدا له ، بينما يرى كوسر .  
ان الصراع الخارجي مؤيدا الى التضامن الداخلي ، نظر شكل رقم 2-

العصبية  $\longleftrightarrow$  التضامن الداخلي  $\longleftrightarrow$  الصراع الخارجي  
تباين ميزان القوى الاجتماعية في الحقوق والواجبات  $\longleftrightarrow$   
الصراع الخارجي  $\longleftrightarrow$  التضامن الداخلي

شكل رقم 2-

2 - مكونات الحياة الاجتماعية عند العرب :

تشتمل الحياة الاجتماعية العربية على ثمانية - اركان - كما حددها  
ابو حيان التوحيدي ( 890 - 994 ) وهي الحاجة من اجل البقاء ، والمعرفة  
والعمل ، والاخلاق ، والدين ، والتكامل الاجتماعي ، والشهرة ، والحركة  
الدينامية والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ، هو من الذي يحدد ، ويوجه  
الفرد العربي لكي يتبنى او يمارس احد هذه الاركاز ؟ وما هي الدوافع  
السياسية لاختيار احد اوجه الحياة ؟ .

يجيب على ذلك ابن المقفع الذي عاش في القرن الثامن الميلادي ( قبل  
التوحيدي ) مرجعا ذلك الى عامل الحاجة الاجتماعية التي اعتبرها دافعا لترك  
الفرد نحو غايات يحددها العقل البشري الذي يوضح طريقة اختيار تحقيقها  
هذا على المستوى النظري ، أما كيفية ممارسة تقرير العقل في طريقة اشباع  
حاجات الفرد والوصول الى غاياته فقد ربطها بن المقفع بعزيمة الفرد وارادته .  
فستخدم العقل يثير الطريق أمام الفرد لتحقيق غاياته الاجتماعية ، والارادة  
والتسليم . فتقوده الى تطبيق ما قرره عقله في ذلك . انظر شكل رقم 3- .  
'حاجة الاجتماعية  $\longleftrightarrow$  العقل البشري  $\longleftrightarrow$  الارادة  $\longleftrightarrow$  تحقق  
الغاية

شكل رقم 3-

يقول ابن المقفع « فان لكل مظلوق حاجة ، ولكل حاجة غاية ، ولكل غاية سبيل ، والله وقتت للامور اقدارها ، وهى الى الغايات سبيلها ، وسبب الحاجة يبلأها • فغاية الناس وحاجتهم صلاح المعاش والمعاد • والسبيل الى دركها العقل الصحيح ، وامارة صحة العقل اختيار الامور بالبصر وتنفيذ البصر بالعزم • »

نلاحظ على هذا النص ، ان ابن المقفع لم يربط الحاجة الاجتماعية ، بالغاية ، بشكل ميكانيكي آلي صرف ، كما فعل انصار الفكر البنائي الوظيفي من الغربيين ، الذين استعملوا التفسير الغائي Teleology الذي يوضح تحرك الانسان والانظمة الاجتماعية نحو حاجاتها الاساسية ، من اجل تحقيق اغراضها ، من اجل المحافظة على كيانها • (8) أي انهم يربطون الحاجة ( الكفاح من اجل العيش ) بالغاية ( من اجل المحافظة على الكيان الاجتماعي ) ، بمعنى آخر ان الغاية توجه الحاجة وتسيطر عليها •

لكن ابن المقفع ، اعطى تفسيراً اجتماعياً غير ميكانيكي - لهذه العلاقة وهي انه اعطى قدراً فعالاً للعقل البشري في تحديد وجهة تحرك الفرد في اتباع حاجاته الاجتماعية ، والوصول الى غاياته • واتبه ايضا ، لى دور العزيمة الفردية في انجاز هذه العلاقة ( الحاجة والغاية ) ووضح كذلك ان عقل الفرد وعزمته ، لا تتخلل عنه في النشاطات الاجتماعية • على الرغم من عيشه في مجتمع يعطي اهمية كبيرة للقيم الاجتماعية ، وهنا يصور ابن المقفع ، عدم ذوبان أو انطماس الفكر والارادة في فكر المجتمع وازادته • فالفرد العربي ، لم يكن مخدراً بالقيم الاجتماعية او مشلولاً عن الحركة • بسبب ارتباطاته القيمة ، بل كان يستخدم عقله وازادته في مناشئة الاجتماعية ، واتباع حاجاته ، والوصول الى غاياته وهذا الابداع الشكري في العرض والتفسير - لابن المقفع - لحركات ومناشط وتفاعلات الفرد العربي داخل المجتمع ، لم يوضح من قبل علماء الاجتماع الغربيين القدامى

أو المحدثين ، انما ربطوا الحاجة الاجتماعية بالغاية ، واعتبروا الغاية ،  
المنحرك الاول والاخير للفرد داخل المجتمع . وعلى سبيل المثال لا الحصر ،  
غفوا الاستاذة الوظيفية المعاصرة دورتي اميت « تتضمن عناصر النظام  
الاجتماعي ادوارا نسقية ذات غايات اجتماعية معينة ، ويكون لافراد هذه  
الانساق : غايات خاصة ، مقصودة او غير مقصودة - التي تسبب بعض  
التأثيرات السلبية على غايات الانساق ، لكن وجود النظام الاجتماعي العام  
هنا يقوم بتوازن تحقيق غايات الفرد والانساق ، من اجل المحافظة على البناء  
الاجتماعي (9) »

اذا قارنا بين قول ابن المقفع ودورتي أميت ، نجد ان ابن المقفع ابرز  
عامل العزيمة ، وعامل العقل في تحقيق واشباع حاجات الفرد الاجتماعية ،  
على الرغم من تأكيد المجتمع العربي على القيم الاجتماعية والالتزام بها ،  
بينما ارجعت ، أميت ، ذلك الى البناء الاجتماعي ، وهذا يعني انها ، انكرت  
قوة العقل البشري والارادة الفردية وطسها في البناء الاجتماعي ، من اجل  
المحافظة على كيان البناء على الرغم من ان المجتمع العربي الحالي يؤكد على  
المصالح الفردية الذاتية في المناشط الاجتماعية . وهنا تبرز نظرة ابن المقفع  
الثابتة والتحليل العميق في تفسير وتوضيح وتفاعل وتحرك افراد المجتمع  
لعربي .

نأتي بعد ذلك ، الى عرض الاركان الاجتماعية لحياة العرب ، كما  
حددها ابو حيان التوحيدي ، وهي كما يلي :

الركن الاول : المتشغل في حياة الحس والحركة . التي بها يحس وينحرك  
ويلتذ وينعم ويشتهي ويتألم وتشغل ايضا على الحس والحركة والبحث عن  
تفدء ، والحاجة الى البقاء ، وبها يتعلق الى تحليل المنحل فيها او بها تشوق  
الى استجلاب امثاله اليها ، ولا تفاوت في تلك الحياة بين هذه الضروب بل  
كلها تجتمع في الصفات .

يوضح التوجيهي هنا ، حاجة الكفاح من اجل العيش والبقاء والحفاظه  
على النوع ، والالتزام بالحياة الاجتماعية ، من خلال حواسه الفطرية الموروثة .  
واعبر هذا الركن اساسا عاما لجميع افراد المجتمع دون استثناء .

الركن الثاني : المتمثل في حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية والحفظ  
والرؤية والحكمة والبحث والاستنباط والمسألة والجواب وهذه الحياة تسنفاد  
بالتأييد الالهي ، والاختيار البشري ، مع البنية الحسنة ، والسعي الدائم .  
والمحبة النقية ، واللطافة الروحية ، والرفقة المزاجية .

الركن الثالث : المتمثل في حياة العمل والكدح ، في حياة العمل الصالح  
بالرفع والوضع والاخذ والعطاء والعشرة والصدقة والوداعة والرعاية وحسن  
العهد وصدق الوعد ، وهذه الحياة اذا افضت الى الحياتين الاولين كنبت  
الانسان ، وزادت في قيمته ، والبسته جلاب البقاء ، وسلكته الى كنف  
السعادة ، وخطته بزمرة الملائكة .

الركن الرابع : حياة الديانة والسكينة ، وبها ينال صاحبها خير العاجلة  
والآجلة ، لان سربال الدين صاف ، وقلته عليه ، وعقباه مأمولة ، وسريره  
ظاهرة ، وعلايته مرضية ، فالتدين يكمل الناقص ويزداد الراجح وينجو  
المشفي ، ويبرأ العليل ، ويرشد الغوي ، ويستبصر العمي ، ويهتدي الضال .  
ويستقيم المعوج ، ويدرك الفائت ، ويستبان الغيب .

الركن الخامس : المتمثل في حياة الاخلاق التي من هذبها ، ومن تهذب  
بها ، وهي خبيثها ، هنا عيشه ، وعيش من يعايشه ، وصفت سريره من الكدر  
وبر سعيه في كل ما حلا واهر ، وانما افروزنا الاخلاق من الديانة والسكينة  
والعمل الصالح لان الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللقضية .

الركن السادس : الذي يتمثل في التناظم والتلازم والاجتماع والتأليف  
لم تكن من قبل لان الاشياء المفردة ، صورها مخالفة للاشياء المتضامة .  
وكذلك الاشياء المتباينة ليست كالأشياء المتلائمة .

الركن السابع : حياة الظن والتوهم اعني ما يغلب على لائن من يدكر والنهرة بأي وجه كان ولذلك قال الاول : ان الثناء هو الخلد . ولما شعر الانسان بالبقاء جد في طلبه بكل وجه ، وشام برقه بكل ظرف : وحلم به في كن ناس ، وتمناه في كل اقتباه ، وكل احد يتوهم نوعا غير صاحبه بقدر مزاجه ونقصه وزيادته ، وعقله ورأيه .

الركن الثامن : حياة العاقبة ، وهي التي تنال بعد افتارفه الني نسي الموت ويستطعمها الجمهور ، والاجتهاد والسعي والكدح والدوب والاعسار والتجمل والتكلف والقيام والقعود والعبادة والزهادة والتب والمشفقة والتلق والسؤال والجواب والاستعانة كلها لهذه ، وانما احتيج الى جميع ما سلف القول فيه من اجلها لانها الغرض الاقصى واليها المنتهى (10) .

قبل ان تناقش اركان حياة العرب الاجتماعية عند التوحيدي . نوضح ما قاله ابن المقفع والتوحيدي معا بشكل ياني لمكونات الحياة الاجتماعية عند العرب . انظر شكل رقم 4-

الكفاح من اجل العيش	الحياة الدنيامية
الحياة العلمية	حياة شهرة والصيت
الحياة المهنية	الحياة الخلقية
التكامل الاجتماعي	الحياة الدينية

الحالة الاجتماعية  $\longleftrightarrow$  الغاية  $\longleftrightarrow$  سبل الحياة

شكل رقم 4-

تتصف سبل الحياة الاجتماعية العربية : في منشور التوحيدي . تكيدها على الجوانب القيسة والروحية والدينية والاخلاقية ، وعدم تضمنها . السبل السياسية والقانونية والعسكرية وغيرها : وقد يرجع ذلك الى ان هذه السبل الاخيرة متأثرة بشكل مباشر بنحكم القيم الاجتماعية

في توجيه تحريكها ومناقشتها . لذا لاحظنا تركيزه الواضح على الأوجه  
الإنشائية والدينية والاجتماعية .

وإذا أردنا أن نعرف كيف ترتبط رؤية ابن المقفع مع التوحيدي في  
حياء العرب الاجتماعية ، نجد أنها كما يلي ، تكون حاجة الإنسان إلى العمل  
والمسير من أجل العمل . التي تدفعه للبحث عن تحقيق غاية مرتبطة  
بالحاجة ، وهي في هذا المقام ، العمل السرمدي والسعادة التامة . وإذا وجد  
غاية حاجته ، فإنه يبحث عن سبيل خاص لاشباعها في العمل ، أي أن العمل  
يرمز إلى العمل والسعادة التي لا تتحقق إلا بحسن العهد وصدق الوعد .  
وطريقة اشباع الحاجة الاجتماعية ، يحددها العقل البشري ، وتنتجها  
الإرادة الفردية . لكي يصل إلى غايتها وهنا قد تكون الغاية فردية أو اجتماعية  
إذا كان المجتمع مؤكدا بصورة ملحة على القيم الجماعية لا الفردية .  
كما هو موجود في المجتمع العربي ، فإن غايات الحاجات الاجتماعية تؤكد  
على الأهداف العامة لا الخاصة والمصالح الجماعية لا الفردية ، مع الأخذ  
بنظر الاعتبار بشكل واضح لدور العقل البشري والإرادة الفردية ( هذا  
المثال ينطبق على الركن الثالث ، رابطا رؤية ابن المقفع بالتوحيدي ، ويمكن  
طباق ذلك على بقية الأركان الأخرى ) .

إضافة إلى ما سبق ، أبرز التوحيدي : مفهوم التكامل غير المتجانس  
في ( الركن السادس ) وهنا سبق المفكرين الاجتماعيين الغربيين أمثال العالم  
نبريطاني هيريت سبنسر ( 1903-1920 ) الذي يرى ، المجتمع الإنساني  
العام متكونا من أجزاء متباينة وغير متجانسة وارتباطها يكون مجتمعا  
متكاملا متجانسا 11 ، أي تانسج الأشياء غير المتجانسة يشكل شكلا  
متجانسا يختلف في صفاته ونوعه عنها .

وسبق العالم الفرنسي بيترم سروكن الذي أعطى نفس الرؤية في منتصف  
هذا القرن . التي مفادها « أن الشكل العام للحضارة الإنسانية يكون



مكونا من عناصر متباينة ومختلفة في صفاتها ومكوناتها ، على الرغم من ذلك فهي منسجمة فيما بينها ومتباينة ومتداخلة بعضها مع البعض ، مكونة كلاً متكاملًا من عناصر غير تجانسة (12) .

نستنتج مما تقدم ، أن التوحيدي ، أوضح مفهومًا رئيسيًا للحياة الاجتماعية العربية ، الذي هو الآن ، أحد مواضيع علم الاجتماع المعاصر ، وتتوصل أيضا ، إلى أن حياة العرب الاجتماعية غنية بالظواهر الاجتماعية الإنسانية الحية التي يمكن أن ترفد وتغني الأفكار العلمية في علم الاجتماع .

### 3 - البناء الايكولوجي العربي :

إذا راجعنا كتابات علم الاجتماع المتعلق بعملية التفاعل ، نجد أنها التزمت بمسارين رئيسين ، هما تفاعل الافراد فيما بينهم في تشكيل التماسك الاجتماعي ، أمثال جورج هربرت ميد وبلومر ، والثاني تفاعل الفرد مع بيئته الصناعية والتكنولوجية والحضرية والطبيعية ، أمثال مدرسة شيكاغو الاجتماعية ، وفلب هاويز واموس هاولي ، واوتي دادلي . ودنكن . وليو شنور واصحاب المدرسة الديموغرافيا ( السكانية ) أمثال رايدر . وغيره .

اتسمت اهتمامات الايكولوجيين المعاصرين بدراسة تأثير البيئة المصنعة وتأثيرها على تفاعل وتحرك وتجمع الافراد ، أي دراسة تأثير تلوث الطبيعة ( الماء ، الهواء ، الغذاء ، التربة ، الابنية ) على الانسان لعصري بينما استت دراسة الكتاب العرب على دراسة البيئة الطبيعية - وليست المصنعة - وأثرها على طباع واخلاق وذكاء الفرد .

واتصفت الدراسات الاجتماعية الحديثة أيضا باقتباس العديد من المفاهيم والمصطلحات السائدة في علم الاحياء ( البابولوجي ) وبنوها في دراساته على المجتمع الانساني مثل المجتمع المحلي . التكيف ، عبئة التمثيل .

الغاية . ابوزردة والصادرة في النظام الاجتماعي ، وغيرها وهذا يعني هناك  
ساجها بين المجتمع الانساني والحيواني في مناشطهم وسلوكهم وتجمعاتهم .  
ونجد فريقا من علماء الاجتماع ، المختصين في دراسة الجريمة ،  
اوضح تأثيرات البيئة الايكولوجيا على السلوك الاجرامي حيث وجدوا ان  
حرارة الجو تؤدي الى ازدياد الجرائم ضد الاشخاص وتصل الى مداها في  
الصيف ، في حين ان الشتاء يؤدي الى ازدياد الجرائم ضد المال بسبب طول  
الليل واستهلاك كمية كبيرة من الخمر .

وهناك اتجاه يدرس بيئة المدينة واثرها على الانسان الحضري ، وتلوث  
بيئة المجتمع الصناعي ، واثره على تجمع الفئات الاجتماعية ومستواها  
الصحي من الناحية النفسية والجسمية .

نستنتج مما سبق ان هناك ارتباطا قائما بين الانسان والبيئة الطبيعية  
المنحطة به ، ولا تزال هذه الدراسات الاجتماعية منكب على معرفة تأثير  
التغيرات الطبيعية وتلوثها وآثارها عليه ، وعلى الطبيعة نفسها ، وعلى المباني  
والمنشآت ال اثرية القديمة ، وعلى الثروة الحيوانية والمائية ، وغيرها ، درست  
من قبل الاجتماعيين المعاصرين لكنهم درسوا هذا الارتباط ( الانسان  
بالبيئة ) بشكل غير مباشر ، أي بالواسطة ، بمعنى آخر ، لم يدرسوا مكونات  
تأثير البيئة الطبيعية ( كالهواء والماء والغذاء والطقس ) على تصرفات وذكاء  
و ذات الانسان ، كما فعل الكتاب الاجتماعيون العرب ، بشكل مباشر  
دون واسطة ، بينما لم يقد بذلك الاجتماعيون الغربيون ، بل استعاروا  
مصطلحات ومفاهيم من علم الاحياء المتعلقة بالظواهر الحيوانية التي لها  
تشابه مع الظواهر الانسانية ، ولم يذهبوا الى دراستها ( الظواهر الحيوانية )  
بأنفسهم ومعرفة درجة التشابه والارتباط بينها وبين الظواهر الاجتماعية ،  
وهنا تبرز القوة العلمية عند الكتاب العرب الاجتماعيين السلفيين في تقصي  
الحقائق ومقارنة الظواهر بشكل موضوعي وعلمي .

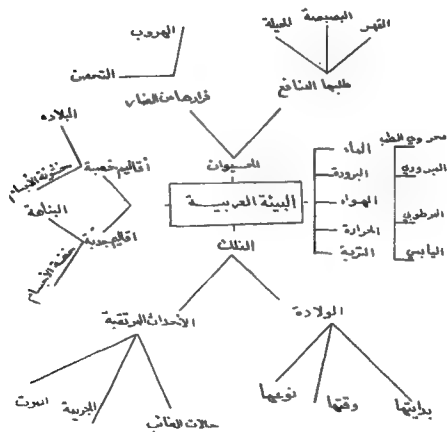
معنى ذلك ، ان الكتاب الاجتماعيين العرب . لم يكون تصويرهم وتطليلهم وتفسيرهم للبناء الايكولوجي ، بدائيا او متخلفا ، او ضيقا - كما يظن البعض - بل أن المؤثرات الايكولوجية في المجتمع العربي آنذاك كانت محصورة بين هذه المكونات الستة ( الماء ، الهواء ، التربة ، الحيوان ، الغذاء ، والفلك ) فالتزموا بها وشرحوا طبيعة الفرد وسلوكه وبعض تصرفاته وذكائه ، وتوقعاته .

ونجد تفاعل علماء الاجتماع المحدثين مع تأثير البيئات الصناعية ودرسوا مدى تأثيرها على سلوك الفرد الصناعي ، فهم درسوا التقدم التكنولوجي في المجتمعات الصناعي واثرا على استلاب انتاج الطبقة العاملة ، وموضني المكاتب البيروقراطية وقوى الانتاج ، والعلاقات الانتاجية وتوزيع الانتاج . وغير ذلك ، من المؤثرات الايكولوجية التي تحدث في المجتمع الصناعي . فهذا الاتجاه مشابه لما قام به الكتاب الاجتماعيون العرب عندما درسوا المؤثرات البيئية في المجتمع القيمي .

نأتي الآن الى تحديد الموضوعات التي اهتمت بها الدراسات الايكولوجية كالآتي :

- 1 - عناصر مكونات النسق الايكولوجي بموضوع الدراسة . والمقصود هنا هو بالطبع المكونات الفيزيكية مثل الهواء والماء ( ومثل هذا ينطبق على الانساق الاخرى كلها كالكائن العضوي الحي والنسق الشمسي أو نسق الكواكب السيارة وغيرها ) .
- 2 - البناء او الهيكل المادي للمورفولوجي : المقصود به . دراسة تنظيم الاجزاء المختلفة بما في ذلك التنظيمات الاجتماعية .
- 3 - الوظائف والعمليات ، والمقصود بذلك فيسيولوجيا النسق بما في ذلك العمليات التي تتحكم في سير وسلوك وتغيرات كل الانساق الحية بصرف النظر عن مستوى التنظيم الذي يسود في كل نسق من هذه الانساق .

- 4 - التوزيع في الزمان وما يرتبط بذلك من تغيرات تقرأ على النسق حازن الزمن .
- 5 - التوزيع في المكان ، والمقصود بذلك انتشار الانسان او الحيوان او النبات في مختلف المناطق واسباب ذلك التوزيع .
- 6 - العلاقة بالبيئة ، والمقصود بذلك دراسة التأثيرات المتبادلة بين البيئة ومكوناتها من الكائنات المختلفة .
- 7 - مشكلات التصنيف ، ويشمل ذلك تصنيف النباتات والحيوانات بل والناس ايضا داخل النسق الايكولوجيا تبعا للخصائص الذاتية لكل فئة من هذه الفئات (13) .



شکل رقم 5 .  
يوضح البناء الايكولوجي العربي وأشهر علمه ومكوناته  
ونظامه وتوقعه العنصر العربي

نأني الآن الى عرض البناء الايكولوجي العربي الذي صورة الكتاب  
الاجتماعيون العرب - انظر شكل رقم 5-

تميزت كتابات العرب الايكولوجية بإبراز ستة عناصر في تفسير تحرك  
وتفكير الانسان العربي، موضحين اقتراح قسموداته للتأليف والتكيف لهذه  
الركائز الطبيعية . ويثبت ذلك ابن خلدون فيقول « فان النفس اذا القت شيئا  
صار من جبلتها وطبيعتها لانها كثيرة التلون ، فاذا حصل لها اعتياد الجوع  
بالتدرج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعة لها (14) » .

وهذا يعني ان النفس البشرية ، ليست جامدة او متصلبة او مغلقة ، بل  
متنوعة ودينامية ومتفاعلة مع مؤثراتها ومتكيفة حسب حاجاتها لما يحيط بها .  
اما اخوان الصفا ( الذين عاشوا في منتصف القرن العاشر الميلادي ) فقد  
حددوا اخلاق الناس وطبائعهم بأربعة عوامل هي ما يلي :

- 1 - اختلاط اجسادهم ومزاج اخلاطها .
  - 2 - تربة بلدانهم واختلاف اهويتها .
  - 3 - نشوئهم على ديانة اباؤهم ومعلميهم واساتذتهم ومن يربيهم ويؤدبهم .
  - 4 - موجبات احكام النجوم في اصول مواليدهم ، ومساقط نطفهم .
- ويوضح اخوان الصفا ذلك ويقولون ان محروري الطباع من الناس  
وخاصة مزاج القلب يكونون على الامر الاكثر شجعان القلوب : اسخياء  
النفوس . متهورين في بعض الامور ، قليلي الثبات والثاني في الامور ،  
مستعجلي الحركة ، شديدي الغضب ، سريعي المراجعة : قليلي الحقد ، اذكياء  
النفوس : حادي الخواطر ، جيدي التصور ، والمبرودين في الامر الاكثر  
بكونون بليدي الذهن غليظي الطباع ، ثقلي الارواح غير نضيجي الاخلاق ،  
والمرضوبين يكونون في اكثر الامر ذوي الطباع البليدة وقلة ثبات في الامور ،  
عنى الجانب سمحاء النفوس ، طيبي الاخلاق ، سهلي القبول : سريعي النسيان  
مع كثرة تهور في الامور الطبيعية ، واليابسي المزاج يكونون في اكثر الامور

صابرين في الاعمال ، ثابتي الرأي ، عسيري القبول ، يغلب عليهم الصبر  
والحقد والنذل والامساك والحفظ (15) .

ويربط اخوان الصفا الهواء والاتربة بالصفات الشخصية للفرد فيقولون  
« ان ترب البلاد والمدن والقوى مختلفة ، واهويتها تتغير من جهات عديدة ،  
وهناك انواع عديدة من الارض والتربة ، وكلها تؤدي الى اختلاف امزجة  
الاختلاط ، واختلاف امزجة الاختلاط يؤدي الى اختلاف اخلاق اهلها وطباعهم  
والواهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم واعمالهم وصنائهم وتدابيرهم  
وسياساتهم ، لا يشبه بعضها بعضا ، بل تنفرد كل امة منها بأشياء من هذه  
التي تقدم ذكرها لا يشاركها فيها غيرها .

مثال ذلك ان الذين يولدون في البلاد الحارة ويتربون هناك وينشأون  
على ذلك الهواء ، فان الغالب على باطن امزجة ابدانهم البرودة ، وهكذا ايضا  
الذين يولدون في البلدان الباردة ، ويتربون هناك ، وينشأون على ذلك الهواء  
يكون الغالب على باطن الامزجة ابدانهم الحرارة ، لان الحرارة والبرودة هما  
ضدان لا يجتمعان في حالة واحدة في موضع واحد ، ولكن اذا ظهر احدهما  
استبطن الآخر واستحسن ليكون موجودين في داخل الاوقات ، اذ كانت  
المكونات لا وجود لها ولا قوام الا بها (16) .

ويضيف ابن خلدون الى ذلك ويقول « ولما كان السودان ساكنين في  
الاقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم ، وفي اصل تكوينهم ، كان في  
ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم ، فتكون ارواحهم بالقياس  
اشد حرا فتكون اكثر تقشيا ، فتكون اسرع فرحا وسرورا واكثر انبساطا ،  
ويجيئ الطيش على اثر هذه ، وكذلك يلحق بهم قليلا اهل البلاد البحرية ،  
لما كان هوائها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر  
واشعته ، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح أو الغضة موجودة اكثر في  
بلاد التلول والجبال الباردة وقد نجد سيرا في ذلك في اهل الجزيرة (17) .

ويعرض الجاحظ صورة مشابهة لذلك ويقول : « ولا شك أن يفسد الهواء ناحية من النواحي فيفسد ماؤهم وفسد تربتهم . فيعمل ذلك في طباعهم على الأيام ، كما عمل ذلك في طباع الرنح ، وطباع الصقالبه . وطباع بلاد ياجوج وماجوج . وقد رأينا العرب وكانوا أعرابا حين نزلوا خراسان . كيف انسلخوا من جميع تلك المعاني (18) » .

أما أهمية الحيوان عند العرب فقد أوضحها الجاحظ لما كان هذا العنصر الأيكولوجيا مهما في حياة العرب في المواصلات والاتصالات . ومصدر رئيس في الطاقة الغذائية والكسائية ، وأحد مصادر الثروة المالية والأضاعية . وأحد مصادر القوة الحربية في القتال ، وأساس الحاجات التعبيرية في حياء المجتمع العربي ، حيث كان الفرد ، يحدد مواقفه من خلال صفات الحيوان ، كوفاء الكلب ، وهدى القطا وصبر الجمل ، ومكر الثعلب ، وقوة الحمار . وغير ذلك ، وتسمية أفراد المجتمع العربي بأسماء وصفات الحيوان . مثل غراب وحمامة ويمامة وشاهين وعقاب وقطاة وحجل ، وتنظيم بعض أوقات نشاطهم الاجتماعية حسب فعالية الحيوان . فقد كان الديك يمثل الأسطراب في حياة المجتمع العربي ، وتشبيه العلاقات الحيوانية بالانسانية . فقد شبه العرب علاقة الزوج بالزوجة وظاهرة السحاق واللواط والانحرافات الجنسية بينهم بعلاقة الحمام الجنسية (19) .

أما أخوان الصفا ، فقد شبهوا الطبيعة الانسانية بالطبيعة الحيوانية . فقالوا : « اعلم يا أخي بأن الحيوانات أنواع كثيرة ولكل نوع منها خاصية دون غيره ، والانسان يشاركها كلها في خواصها ، ولكن لها خاصيتين معانيها كلها . وهما طلبها المنافع وفرارها من الضار . ولكل منها ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع ، ومنها ما يطلب المنافع بالبصيرة كالكلب والنور . ومنها ما يطلبها بالحيلة كالعنكبوت ، وكذلك يوجد في الانسان . وثالث ان الملوك والسااملين يطلبون المنافع بالقلبة ، والمكدون بالسؤال وتوضع .

• انفسع والتجار بالحيلة والرفق ، وكلها تهرب من المضار والعدو ، ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع . وبعضها بانفراد كالارانب والظباء ، وبعضها يدفع بالسلاح والجواشن كالقنفذ والسلاحفة وبعضها بالتحصن في الارض كالقار والهوام والحيات . وهذه كلها توجد في الانسان . وذلك انه يدفع عن نفسه العدو بالقهر والغلبة فان خاف على نفسه لبس السلاح ، وان لم يطقه نمر منه فان لم يقدر على الفرار تحصن بالحصون وربما يدفع الانسان عدوه بالحيلة (20) .

اما الغذاء ، فقد كتب عنه ابن خلدون الذي ربط نوع الاغذية بطباع الافراد واجسامهم والواها ، حيث قال : « كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط لفاسدة العفة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد افراطها في غير نسبة ، ويتبع ذلك انكساف الالوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم . وتغني الرغوبات على الازهان والافكار بما يصعد الى الدماغ من اجرتها الرديئة ، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة » (21) فأقل الاقاليم الخصة العيش يتصف اهلها غالبا بالبلادة في اذهانهم والخشونة في اجسامهم والمتقشفين في عيهم يتصفون بذكاء العقول وخفة الاجسام (22) .

اما الفلك ، فقد اوضحه ، اخوان الصفا : حيث استخدموه في تفسير الجرية ونوعها ، ومعرفة حالة الغائب . واسباب موته ، ومعرفة نوع الحمل ( ذكر او اثنى ) ووقت الولادة ليلا ام نهارا ، ووقت بدء تكوين الجنين ، ومراحل تكوينه وتطوره الشهري داخل رحم الام ، وربط ذلك بالكواكب السيارة ( زحل ، المشتري : المريخ زهرة وعطارد ) وحددوا مكث الانسان في الرحم من يوم مسقط النطفة الى يوم خروج الجنين - يوم الولادة - ثمانية اشهر 240 يوما الذي هو المكث الطبيعي . واما الذي يزيد على هذا المقدار وينقص عنه فقله واسباب يطول شرحها (23) .



نلاحظ ما تقدم ، ان الغذاء يؤثر على درجة ذكاء الانسان وحجم حسه .  
ويؤثر الهواء والماء على طباع ومزاج الانسان وتسميه الانسان السلوكية  
الفردية بالحيوانية ، والتنبؤ عن الاحداث المرتقبة ، والولادة بنوعها ووفنها  
وبدايتها ، عن طريق استخدام الفلك ، وجميع هذه المكونات ليست . نوضح  
البيئة الايكولوجية العربية التي كان يعيش ضمنها الفرد العربي في الماضي  
ما دفع كتابهم الى استخدام هذه المكونات لتفسير طبيعة الفرد وسلوكه  
ودكائه . وهذا ربطا علميا بحث لأن فيه علماء الاجتماع المعاصرين وهو  
ربط الوحدات الكبيرة او البعيدة المدى ( ماكرو ) البناء الايكولوجي  
بالوحدات الصغيرة او القريبة المدى ( مايكرو ) السلوك والذكاء ، امثال  
روبرت مرتن ويلي لوك ويتر بلاو .

#### 4 - التدرج الاجتماعي في المجتمع العربي

لا يخلو المجتمع الانساني من وجود ظاهرة التدرج الاجتماعي . مهما  
كان نوع ذلك المجتمع ، ومرحلة تطوره ، او نظامه السياسي . او موقعه  
الجغرافي ، واطار الحضاري انما الشيء الذي تختلف حوله المجتمعات ،  
هو نوع الاقيسة الاجتماعية المستخدمة في تحديد مراتب التدرج . فبعضها  
يستخدم ، اقيسة اجتماعية ، كالموقع والنفوذ الاجتماعي ، وطريقة العيش .  
والآخر ، أقيسه اقتصادية ، كالدخل والثروة والملكية ( امتلاك قوى  
الانتاج ) ، والآخر اقيسه سياسية ، كالانتماء السياسي او الوعي الطبقي ،  
او اقيسه علمية ، كالمعرفة العلمية والثقافية ، والاخرى عنصرية ، ككون  
البشرة ، او اقيسة قومية او الاقلية ، ودينية ، كالطوائف الدينية ،  
وما شابه ، جميع هذه الاقيسة تخضع الى نوع وطبيعة النظام السياسي  
والاقتصادي السائد في ذلك المجتمع . فمثلا ، يستخدم المجتمع الامريكي ،  
الاقيسة الرأسمالية كالدخل والثروة وامتلاك وسائل الانتاج في تحديد  
مراتب التدرج ، واستخدام العالم الالمانى ماكس فيبر ( 1864-1920 ) طريقة

العيش والنفوذ والمركز الاجتماعي في تحديد مراتب السلم الاجتماعي ، واستخدمت كل من كنت كامير وماريا كومانفسكي دور الرجل والمرأة في المجتمع في تحديد مراتب السلم الاجتماعي ، واستخدم كورنمير - صاحب كتاب انخضلة الامريكية - مقياس التمييز العنصري في تحديد المراتب الاجتماعية في المجتمع الامريكي بينما استخدم لويد ورنر ، الدخل والمهنة والالتقاء السياسي ونوع الرس والاقلية القومية والمنطقة السكنية في تحديد التدرج الاجتماعي في المجتمع الامريكي في منتصف هذا القرن وهكذا ، العديد من الدراسات توضح تبين الاقيسة المستخدمة في تحديد فئات المجتمع ودرجة موقعها على السلم الاجتماعي •

وما يلفت انتباهنا في هذا المقام ، هو عدم التفات بعض رواد علم الاجتماع الغربيين الى تحديد مواقع فئات مجتمعاتهم ، مثل العالمين الفرنسيين اوكست كوث واميل دوكلهايم ، والعالم البريطاني هربرت سبنسر ، والعالم الايطالي فلفريد وباريتو •

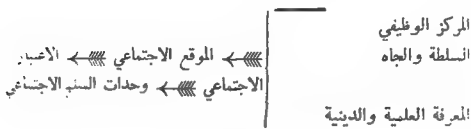
اما الكتاب الاجتماعيون العرب السلفيين ، فقد اوضحوا وجود ظاهرة التدرج الاجتماعي في مجتمعهم ، ووصفوا فئات المجتمع ووظائفهم ونوعهم • انما اختلفوا عما ذكرناه انها حول ما استخدمه الكتاب الغربيون من اقيسة في تحديد مواقع الفئات الاجتماعية •

فقد استخدم كل من الجاحظ وابن المقفع ، مقياس الموقع الاجتماعي ، اساسا لتصنيف المجتمع العربي الى مجموعتين كبيرتين ، هما العامة والخاصة ، اما العناصر المكونة للموقع الاجتماعي ، فهي المركز الوظيفي ، والسلطة والنفوذ والمعرفة العلمية والدينية ، التي بدورها تكون اعتبارا وصيتا معنا لصاحبها •

تضم الخاصة اصحاب الخليفة وذوي قرباه ، ورجالات الدولة البارزين ، الوزراء ، الكتاب ، القواد ، الاشراف ، القضاة ، الشهود ، اهل الفن

الموهوبين العلماء ، واهل الادب ، الذين كانوا يتمتعون بمرکز ونسبي عال داخل البناء الاجتماعي ، ولهم معرفة دينية وعلمية عالية . مما منحهم ذلك . هوذا وسلطانا اجتماعيا عاليا ، وبالتالي حصولهم على اعتبار وصيت اجتماعي عال .

اما العامة ، فتضم السواد الاعظم من اهل المهن والصنائع والخدم والخدم والفلاحين والجند واللصوص والمبارون والسطار (24) . تقع هذه الفئات الاجتماعية ، في اسفل السلم الاجتماعي ، بسبب قلة معرفتهم العلمية والدينية ، وضعف وظيفتهم الاجتماعية داخل البناء الاجتماعي العربي . الذي كان يركز على المعطيات العلمية والدينية والفنية والادبية للمجتمع العام في اذكاء واغناء الفكر العربي والانساني . اما معطياتهم الاخرى . فقد كانت حاجية وكمالية للمجتمع ، لم يتم لها وزنا كبيرا . انظر شكل رقم 6- الذي يوضح المحددات الاساسية للمواقع الاجتماعية في المجتمع العربي .



شكل رقم 6-

ولا يغرب عن بالنا ، استخدام ابن خلدون ( المعرفة العلمية ) بنفس تصنيف المجتمع العربي الى العامة والخاصة . واعتبر ملكة العب والذرية اساسا للتمييز بين العامة التي ملكتها ، والخاصة التي فقدتها 25 . ومن ايضا بين ملكي العلم الى نوعين ، الاول : المبدع الذي يهتدي فيه بحسره

مثل العلوم الحكمة الفلسفية ، وهي التي يمكن ان يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ، ويمتددي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائله وانحاء براهينها ووجوه تعليمها ، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطا فيها من حيث هو انسان ذو فكر ، والنوع الثاني ، نقلي يأخذه عن وضعه ، والمستنده الى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل ، الا في الحاق الفروع من مسايلها بالاصول ، لان الجزئيات الحادثة المتعاقبة ، لا تدرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج الى الالحاق بوجه قياسي الا ان هذا القياس يتفرع عن الخبر ، بثبوت الحكم في الاصل ، فهو نقلي ومع هذا القياس الى النقل لتفرعه عنه . واصل هذه العلوم الثقيلة كلها هي الشرعيات ، من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله (26) .

ويتعين علينا هنا ، ان نورد تصنيف اخوان الصفا ، للفئات الاجتماعية ، من خلال استخدامهم مقياس المعرفة الدينية واحكام الناموس وحدوده ، حسب التسلسل الآتي :

- 1 - تنزيل احكام الناموس وكتبه ، وحفاظ الفاظه على رسوماها ، ومعلومها لمن بعدهم من ذرائعهم .
- 2 - رواية اخباره ، وناقلو احاديثه ، وحافظو سره ومؤدوها الى من بعدهم .
- 3 - فقهاء احكام الناموس ، وعلماء سننه ، وحفاظ حدوده .
- 4 - المفسرون لالفاظ التنزيل الظاهرة ، واقاويله الروية ، والمعبرون عن وجوه معانيه المختلفة ، لمن قصر مهمة عنها ، وقلت معرفته بها .
- 5 - انصاره المجاهدون ، وغزاة اعدائه .
- 6 - خلفاء صاحب الناموس في امته ، ورؤسات الجماعات ، والحارسون شريعته على امته بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

7 - الزهداء والعباد في المساجد والربان والقوام في الهياكل . والخطباء  
على المنابر الواعظون لناس المحذرون لهم من ترك استعنائهم احكام  
الناموس .

8 - علماء تأويل تنزيهه ، والراسخون في العلوم الالهية والمعارف الربانية  
المعارفون خفيات اسرار الناموس (27) .

وتتقدم خطوة اخرى ، في تحديد الفئات الاجتماعية عند الكتاب  
العرب السلفين ، في استخدام المعرفة العلمية في ذلك . فنجد القاضي  
ابي القاسم صاعد بن احمد الاندلسي ( الذي عاش في القرن الحادي عشر  
ميلادي ) قسّم المجتمعات الانسانية الى صنفين الاول ، المجتمعات المعنية  
بالعلوم ، مثل المجتمع الهندي ، والفارسي ، والكلداني . والعبراني .  
واليوناني ، والرومي ، والمصري ، والعربي ، والصنف الثاني . المجتمعات  
التي لم تعتني بالعلوم ، مثل ، المجتمع الصيني ، وأجوج . وأجوج .  
والترك ، وبرطاس ، والبربر ، والخزر ، وجيلان ، وكشك ، والصقالبة ،  
والروس ، والرجان ، والبرابر ، واصناف السودان في الحبشة . والزنج ،  
والنوبة ، وغيرهم (28) .

من هذه النصوص ، نلاحظ ان هذا المقياس ( المعرفة العلمية  
والدينية ) الذي استخدمه كل من ابن المقفع ، وابن خلدون . واخوان  
الصفا ، والصاعد الاندلسي ، انه اتخذ مسارا علميا وروحيا معا . في تصنيفه  
لقائات المجتمع ، وتحديد مراتبهم على السلم الاجتماعي ، الذي قسّم المجتمع  
العربي الى صنفين الاولى الخاصة مالكة للعلوم والمعرفة الدينية . والثانية  
العامة فاقداه لهما . ولم نجد لحد الآن ، مثل هذا المقياس عند علماء  
الاجتماع الغربيين من الكلاسيكي او المعاصرين ، انما الشيء الذي استخدمه  
المعاصرون هو التحصيل الدراسي والانجاز العلمي ، لكن لم يعطى لهذا  
المقياس الاولوية الرئيسية في ترتيب المراتب الاجتماعية ، بل كان احد

الاقيسة وتابع للدخل والثورة ، بينما ابرز الكتاب الاجتماعيون العرب .  
اهية واولية الملكية العلمية والدينية في تصنيف مراتب المجتمع العربي  
والانساني .

زد على ذلك ان الصاعد الاندلسي استخدم المقياس المعرفي في تصنيف  
سامل عام للمجتمع الانساني ، وهذا مفقود من كتابات وادبيات علم الاجتماع  
الطبقي ، وحتى كارل ماركس الذي استخدم مقياس العلاقات الانتاجية  
وقوى الانتاج ، كأساس في تحديد الطبقات الاجتماعية الى مالكة لوسائل  
الانتاج والاخرى فاقده لها ، فان مثل هذه النظرة نجدها تنطبق على  
المجتمعات الصناعية الرأسمالية ولا نستطيع ان نجدها في المجتمعات القيمة  
او الزراعية او الاشتراكية .

وثمة مقياس آخر ساعدنا على معرفة التدرج الاجتماعي في المجتمع  
العربي هو مقياس المهنة الذي استخدمه كل من الجاحظ وابن خلدون ،  
حيث قسم الجاحظ الفئات الاجتماعية الى الاطباء والمعلمين والبحريين  
المرجمين والكتاب والمتكلمين والمفسرين اما ابن خلدون ، فقد ميز بين  
نوعين من المهن هي ما هو مفيد للمجتمع العام والمقياس الآخر ، ما هو  
شريف بالموضوع .

فما هو ضروري للمجتمع العام ، الفلاحة : البناء ، والخياطة :  
والتجارة ، والحياكة ، والمهن الشرفية بالموضوع : كالتوليد ، والكتابة ،  
والوراقة ، والفناء ، والطب ، فاما التوليد فاتها ضرورة في العمران وعامة  
البولوى اذ بها تحصل حياة المولود ويتم غالبا ، وموضوعها مع ذلك المولدودون  
وامهاتهم . واما الطب فهو حفظ الصحة للانسان ودفع المرض عنه ، ويتفرع  
عن علم الطبيعة وموضوعه مع ذلك بدن الانسان ، واما الكتابة وما يتبعها  
من الوراقة . فيبي حافظه على الانسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان ،  
ومبلغه خائر النفس الى البعيد الغائب ، ومخلدة نتائج الافكار والعلوم

في الصحف : ورافعة رتب الوجود للمعاني ، واما القناء فهو نسب الاصوات ومظهر مجالها للاساع وكل هذه الصنائع الثلاث محفزة لمخالطة الملوك الاعظم في خلواتهم ومجالس انهم فلما بذلك شرف ليس لغيرها (29) .

نستنتج من ذلك ان مقياس المهنة - عند ابن خلدون - لم يرب اعتبارا ، بل اتخذ مسارين ، الاول : مدى معيقاته الحاجة والكمالية للأفراد ، او مدى درجته في اشباع الحاجات الضرورية للإنسان . والمسير الثاني ، مدى مساهمته في اغناء واثراء علوم ومعرفة للإنسان . وهذا التصنيف ، نجده مرتبطا جدا بالتصنيف الاول الذي قدمه لنا ابن خلدون في تصنيفه المجتمع العربي الى العامة والخاصة ، ومن هذه الحقائق ، نقول : بان الاجتماعيين العرب ، أعطوا اهمية كبيرة لدرجة الاسهامات الفكرية والعلمية في تصنيف الناس الى مراتب وفئات . ومعنى ذلك ، ان العلم والمعرفة كانتا عندهم تمثل المقام الاول قبل المادة والثروة والمال . والمواقع الاجتماعية للأفراد واعتباراتهم الاجتماعية ، مبنية على المعرفة العلمية والفكرية وهذا يعكس تأثير الحياة الاجتماعية لتلك الفترة الزمنية بالعلوم والمعرفة ، اكثر من بقية الاقيسة الاخرى .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام ، هو ان الاجتماعيين العرب لم يستخدموا التفرقة الدينية بين المسلمين والنصارى واليهود آنذاك بل استخدموا معرفة احكام الناموس وحدوده المتعلقة بالرب والتعاليم الدينية ازروحية ، اساسا لتصنيف المراتب الاجتماعية ، بغض النظر عن دينه . وهذا لم نجده عند جميع الكتاب او العلماء الغربيين من المعاصرين او الكلاسيكين بل استخدموا الدين وطوائفه اساسا للتمييز بين الناس ووضعهم على السلم الاجتماعي ، وهذا يمثل تحزبا ضيقا ، واقيسة غير موضوعية بل ذاتية ومتحيزة لطائفة دينية دون غيرها ، وهذا يتنافى مع ربط القواعد الموضوعية العلمية فيما نفبت الاجتماعيين العرب السلفيين لم يكونوا ضيقين أو طائفيين أو متحيزين ،

بل كانوا اقرب للموضوعية العلمية ، وتجلت هذه الموضوعية في تصنيف اخوان الصفا للمراتب الاجتماعية ، الذي ساهم ابن خلدون بالنثالة .

#### 5 - نسيج العلاقات الاجتماعية :

اوضحنا في بداية هذه الدراسة ، ارتكاز المجتمع العربي . على الارتباطات الرحمة والنسبة والقراية ، التي ترفض الارتباطات النفسية والمادية ، والمؤقتة والطارئة وترحب بالعلاقة الصداقة الحمية والوفية والقيمة . وهذا يعني ، وجود متوالين لغزل النسيج العلائقي في المجتمع . هما الرحمي والصداقي ، فالاول يعني ارتباط العوائل او البيوتات بنسب واحد عن طريق الزواج الداخلي والمصاهرة ، والثاني يعني ، الارتباط الاجتماعي المبني على الوفاء والثقة المتبادلة والتضحية وليس التشاغل الاجتماعي الطارئ او المصلحي او الذاتي الاتاني وهذين المتوالين يوضحان قيام المجتمع على ركيزتين قيمتين ليستا ماديتين .

ولتوضيح ذلك نذكر قول ابن خلدون بهذا الصدد : حيث ذكر « النسب امر وهمي لا حقيقة له ، وقسمه انما هو الوصلة والالتحام » (30) ان صلة الرحم امر طبيعي في البشر الا في الاقل . ومن صلتب انقرة على ذوي القربى وذوي الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة . فان القريب يجد في نفسه غضاضة في ظلم قريبه او العدا عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطف والممالك : نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . اذ كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعى ذلك بمجردا ووضوحا . واذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحصل على النصرة لذوي نسبة بالامر المشهور منه ، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه » (31) ان بعضا من اهل الانساب



يسقط الى اهل نسب آخر بقرابة اليهم او حلف او ولاء او لفرار من مومه  
بجناية اصابها ، فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعمة والقود  
وحمل الديات وسائر الاحوال « ان كل حي او بطن من القبائل وان كانوا  
عصابة واحدة لنسبهم العام فقيهم ايضا عصابات اخرى لانساب خاصة هي  
اشد التحاما من النسب العام لهم ، مثل عشير واحد او اهل بيت واحد ،  
اخوة بني اب واحد لا مثل بني العم الاقربين أو الابعدين هؤلاء اعد  
بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصابات في النسب  
الهام (33) •

ان ما اوضحه ابن خلدون في هذا المقام هو الارتباط الرحمي بين  
ابناء الاعمام ، المرتبط بعلاقة اهل البيت الواحد ، التي بدورها مرتبطة بيقية  
اليوتات ضمن العشيرة الواحدة ، المرتبطة مع جميع العشائر الاخرى داخل  
القبيلة الواحدة ، المرتبطة ببطن واحد من بطون القبائل ، هذا الارتباط  
المتداخل والمتسلسل يوضح وجها واحدا من نسيج العلاقات القرابية عند  
العرب الذي يمثل العمود الفقري لبنائه الاجتماعي •

نتقل الى المنوال الآخر ، وهو الصداقة ، يرى الحراني في الناس :  
« من هو كالفداء الذي يسك رمقك ولا بد لك منه على كل حال ، لانه  
قوام حياتك ، وزينة دهرك ، ومنهم من هو كالدواء يحتاج اليه في الحين  
بعد حين على مقدار محدود ، ومنهم من هو كالسم الذي لا ينبغي ان تقربه  
فانه سبب هلكتك » (34) ويرى التوحيدي « ان الانسان لا يمكنه ان يعيش  
وحده ولا يستوي له ان يأتى الى المقابر ، ولا بد له من اسباب بها يحيى ،  
وباعمالها يعيش ، فبالضرورة ما يلزمه ان يعاشر الناس ، ثم بالضرورة ما يسر  
له هذه المعاشية ، فبعضهم صديقا ، وبعضهم عدوا ، وبعضهم منافقا ،  
وبعضهم ضارا (35) •

ولا كانت لمكانة الصديقة اهمية عالية في المجتمع العربي ، قدم لنا التوحيدى مقياسا لها وهي ما يلي : الوفاء وحفظ الذمام ، وإخلاص المودة ، ورعاية الغيب ، وتوقر الشهادة ، ورفض الموجدة ، وكظم الغيظ ، واستعمال الحلم ، ومجانبة الخلاف ، واحتمال الكل ، وبذل المعونة ، وحمل المؤونة وطلاقة الوجه ، ولطف اللسان ، وحسن الاستئابة والثبات على الثقة والصبر على الضراء ، والمشاركة في البأساء (36) .

من خلال هذه النصوص ، نرى ان علاقة الصداقة تتحدد من قبل المواقف الاجتماعية وليست المادية ، مما تخلق قواعد عامة منظمة لهذا النوع من الارتباطات ، وعلى هذا الاساس تكون خلقية وليست تقنية ، اجتماعية وليست فردية ، عميقة وليست سطحية ، مستديمة وليست مؤقتة او طارئة رابطة وليست نافرة .

لكن على الرغم من ذلك ، فالتوحيدى وجد تأثير علاقة الصداقة بالهنة ، فكلما درت المهنة مالا كبيرا على صاحبها ، صمرت دائرة اصدقائه واصبحت علاقته بهم سطحية وضعية وغير مأمونة ، وهذا يشير ، الى ان المادة تفسد العلائق القيمة لتنافرها وعدم انسجامها بعضها لبعض ، يقول التوحيدى :

واما الشناء وأصحاب الضياع، فليسوا من هذا الحديث في غير ولا نفير.

واما التجار فكسب الدوائق سد بينهم وبين كل مروءة ، وحاجز لهم عن كل ما يتلق بالفتوة .

واما اصحاب الدين والورع فعلى قلتهم فربما خلصت لهم الصداقة

لبنائهم اياها على التقوى ، وتأسيسها على احكام العرج وطلب سلامة  
العقبى •

واما الكتاب واهل العلم فانهم اذا خلوا من التافى والتحاسد ،  
والتمازي ، والتماحك فربما صحت لهم الصداقة ، وظهر منهم الوفاء . وذلك  
قليل ، فهذا القليل من الاصل القليل • واما اصحاب المذاب والتطيف فانهم  
رجرة بين الناس ، لا محاسن لهم فتذكر ، ولا مغازي فتشتر (37) •

هذه الصورة الملائقة التي قدمها التوحدي ، تنطبق على المجتمع  
القيمي للعربي ، والمجتمع المادي العربي • ففي المجتمع العربي ، الذي بقيم  
وزنا للعلاقات الرحمة والصداقة العميقة الوفة ، تكون بمثابة الغذاء  
الروحي ، وفي بعض الاحيان ، الدواء العلاجي للفرد القيمي ، وهذه حاجة  
اجتماعية اساسية يحتاجها الجنس البشري ، لانه كما قيل مدني بالطبع ،  
فهو يحتاج الى صديق حميم لينمي اجتماعيته ومدنيته ، وعدم توحشه ينما  
لا نجد ذلك في المجتمعات الصناعية والرأسمالية ، بسبب سيادة القيم المادية  
على الروحية ، وتحرك افرادهم نحو اهداف ذاتية ومصالحية ، وتغالطهم  
واتصالهم يكون بشكل غير مباشر عبر القنوات السلوكية واللاسلكية .  
وتباعدهم جغرافيا وعلاقيا ، بسبب متطلبات العمل ، واتصالهم مع المراكز  
الوظيفية بدلا من الشخصية ، جميع هذه العوامل ، تعمل على تفرد وانعزاله  
عن عائلته واقاربه ، وعدم شعوره بالمعية او النحن ، بل الانا الذاتية ، وإذا  
حصلت هناك علاقات اجتماعية مع الآخرين ، فتكون سطحية وبسيطة ،  
وآنية ، وذات شع متبادل ، وخالية من العاطفة والوجدان ، مما تخلق عنده  
هذه التراكمات ، عدم الشعور بالطمأنينة والقلق وعدم التضج العاطفي ،  
واحتياجه للتفاعل الاجتماعي المباشر وجها لوجه ، والاحاطة بالرعاية والعلائق  
الاجتماعية الدافئة •

جميع هذه الظواهر جذبت اهتمام علماء الاجتماع الغربيين لدراستها والتعرف عليها ، الذي افرزها غياب العلائق الحميمة ، وسيادة العلائق الثانوية ( على حد تعبير جارس كولي ) ومن هذه الدراسات ، دراسة العالم جورج زمل ( للغرب ) في المجتمع الالمانى الصناعى ، وارفنك كوفمان وورن دهام اللذان درسا اثر العلائق الحضرية في المدن الكبيرة على معدل الامراض العصبية والعقلية ، وروبرت مرتن الذي درس تأثير البناء الاجتماعى على انحراف الاحداث ، ووليم امحاق توماس وزياناسكي في دراستهما لسوء تنظيم الاسرة العصرية ، ويكر في دراسته لتأثيرات العلائق الاجتماعية الاولى على سلوك المنحرف ، ودراسة فالد وبونس لعلائق الجيرة في المناطق الحضرية للمدن الافريقية ، ومقياس مورينو 1934 للعلائق الوجدانية المتعاطفة والمتصارعة وعملية التفاعل الاجتماعى واثرها على اقامة العلائق الصداقية ، لذي سماه بالقياس ( السوسيومترى ) وغيرها (38) من الدراسات التي توضح المشاكل الاجتماعية والنفسية ، التي تخلقها العلائق الاجتماعية الرسمية والنفعية والمؤثرات المادية .

بينما اتصفت الحياة الاجتماعية العربية بالعلائق الرحمية التي تقدم معطيات ايجابية وعلاجية وقسمية واجتماعية في آن واحد ، فالفرد العربى لا يشعر بالفرية او التفرد او الانزوال الاجتماعى ، طالما عاش ضمن النسيج العلائقى القيمي المترابط ، فهذا اساس وظيفه لعلائق الاجتماعية ، التي تبحث عنها المجتمعات الصناعية والرأسمالية ، لتوفيرها للأفراد الذين فقدوها بسبب سيادة التكنولوجيا والمادة على علائقه الاجتماعية .

وإذا رجعنا الى الطرق الشعبية في المجتمع العربى ، فجددها تنفنى ، تنعزل بالعلائق الحميمة والدافئة والاخلاص والوفاء والتضحية ، وفقدانها يؤدى الى الترنم بالحزن والكآبة والمعاناة والهجران والخذلان .

## 6 - المنهجية الموضوعية عند العرب :

تميزت المنهجية عند الكتاب الاجتماعيين العرب . بالموضوعية العلمية الأكاديمية . وقد يستغرب القاريء عندما نذكر عبارة أكاديمية على كتاب عاشوا بين القرن الثامن والرابع عشر ميلادي . لم يعيشوا في اجواء جامعة أكاديمية . والسبب في قولنا هذا ، هو انهم بدأوا يكتبون لفكر الانساني بشكل عام ، والعربي بشكل خاص . بأقلام حرة غير مسيرة لو مسخره . مدفوعين بالدافع العلمي الحر ، عاكسين العقلية الموضوعية المحايدة من خلال تنحية كل مؤثر خارجي او داخلي عنى أقلامهم وطريقة تفكيرهم على نقيض ذلك ، نجد بعض الكتاب الغربيين ، استوَجرت أقلامهم وسخرت افكارهم لسيطرة الاستعمارية الاستغلالية ، واذلال الانسانية ، وخاصة المجتمعات الضعيفة اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ، فقد كان عدد من الكتاب الاجتماعيين والاثربولوجيين يشتغلون لصالح مكتب ادارة شؤون المستعمرات البريطانية ابان القرن التاسع عشر ، عندما كانت بريطانيا ذات سلطة وتفوذ سياسي وعسكري ، وعدم ظهور العلوم الاجتماعية داخل الحرم الجامعي ، وحاجة الحكومة البريطانية الى دراسة المجتمعات المستعمرة اجتماعيا وحضاريا لتسهيل عملية السيطرة البريطانية عسكريا واداريا ، في الهند والسودان وروديسيا وجنوب نايجيريا والشرق الادنى والاقصى وشرق افريقيا وجنوبها ، امثال شايبيرا ، سيلكمان ، ايفانس بـرـجـرد (39) ، فورـد . ريد ، جوردون ، براون ، هـلـدا بـيـر (40) ومعهـدـروس مـفـنـكـسـتون ، الذي تأسس عام 1938 للدراسات البريطانية الافريقية (41) . ومعهـد الدـراسـات اـلـاجـتـمـاعـية اـلـاسـتـعـمـارـية ، الذي تأسس بعد الحرب العالمية الاولى ، وكان من بين الهيئة المؤسسة اقـطـاب المـلـوء اـلـاجـتـمـاعـية آنذاك ، هـمـا فرـث ، واودري جـارـوس (42) . جميع هؤلاء كتبوا حول البناء الاجتماعي وطبيعة النظم الاجتماعية والحضارية للمجتمعات الافريقية والاسيوية وتقديدها الى مكتب ادارة شؤون المستعمرات

بريطانية من أجل تسهيل السيطرة عليها من قبل الحكومة البريطانية ، ولم يكن هدفهم الخدمة العلمية او الموضوعية الأكاديمية ، واكد على ذلك ايفانس بـ مجرد في كتابه الاثروبولوجيا الاجتماعية (43) .

بينما نجد الكتاب الاجتماعي العرب السلفين امثال ابن رشد الذي عاش في القرن الحادي عشر ميلادي الذي قال ان من واجبتنا اذا نظرنا فيما قاله من تقدمنا من اهل الامم السالفة ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما انتبوه في كتبهم ، فما كان منه موافقا للحقائق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، وعلينا ان نستعين على ما نحن بسيله من قبل من تقدمنا في ذلك ، سواء كان هذا التعبير مشاركا لنا في الملة او غير مشارك اذ كانت فيها شروط الصحة (44) .

اما ابن خلدون فقد قال « كثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سميئا ، لم يمرضوها على اصولها ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بعميار الحكمة ، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط (45) .

ومن خلال هذين النصين نجد تأكيد ابن رشد وابن خلدون على الموضوعية في الكتابة والتحليل ، ودراسة ابن حيان والتوجيهي ، والجاحظ ، واخوان الصفا ، وابن خلدون للطبيعة البشرية والمجتمع العربي دون هدف مالي او مصلحي ذاتي حيث اتصفت بالوصف الدقيق ، والتحليل السببي - أي ربط العلة بالمعلول ، ومقارنة الشاهد بالغائب والحاضر بالماضي - منبهين الى الموضوعية والحياد الفكري والاخلاقي في وصف الاحداث وتحليلها .

وحسبنا من حدود اغراض موضوعنا . ان نطرح السؤال التالي . هل الافكار التي قدمت في هذه الدراسة . سلفية تراثية ميتة ، لا علاقة لها بحياة المجتمع العربي الحالية ؟ ام هي افكار فاضة حية مليئة بالحركة والديسومه ؟

من خلال ما تقدم ، نستطيع القول بان الافكار التي تقدم بها كتاب العرب القدامى ، لم تكن سلفية ، او رموزا متحجرة جامدة . وملاحظات نظواهر اجتماعية سادت ثم بادت ، انما هي ملاحظات الظواهر لاتزان سائده في المجتمع العربي ، كالملاقة القرابية والدموية ، والزواج الداخلي ( اي الزواج من الاقارب ) واختيار الصديق الوفي ، الاهتمام بالعلاقات الحميمية والدافئة داخل الاسرة ، واحترام الكبير في العمر . ومفاضلة الذكر على الانثى ، وصراع القيم الجديدة مع التقليدية ، وتشبيه المواقف الاجتماعية بصفات حيوانية ، وغيرها من الظواهر الاجتماعية التي ترجع جذورها الى الماضي البعيد ، لكن هذا لا يعني انعدام وجود علائق سطحية وقيمية او تدهم الاهتمام بالمؤثرات المادية ، والزواج الخارجي ، فهي موجودة ، لكنها غير سائدة وطاقية عليها كافة الشرائح الاجتماعية ، انما موجودة بشكل ضيق .

واستنادا الى المقارنة والحوار والنقاش الذي تضمنته هذه الدراسة . وجدنا اسهامات الكتابات لاجتماعية عند العرب مثرية وغنية بالانصاف الفكرية الحية ، والتي يمكن الاستناد عليها والاستفادة منها في تخصص علم الاجتماع ، وتدريبها لطلبة هذا التخصص .

ولابد من التنويه في هذا المقام الى اهتمام علماء الانسان والاجتماع الغربيين بدراسة المجتمعات البسيطة في عيشها ، والصغيرة في حجمها سواء من ناحية عدد سكانها او مساحتها الجغرافية ، وتشعب علاقاتها الاجتماعية ، وبساطة فنونها واقتصادها ، وقلة تخصص وظائفها الاجتماعية اذا ما قورت بالمجتمعات المتقدمة ، ويضيف عالم الانسان البريطاني ريدفيلد الى ذلك ، عدم وجود تراث مكتوب ، او فنون او علوم او لاهوت منهجي منظم لمعرفة

الطبيعة البشرية في ماضيها او حاضرها ، والمقارنة بينها ودراسة انظم  
الاجتماعية كأجزاء متعاونة ومتساندة في النسق الاجتماعي . ونظم ضيعة  
المجتمعات البسيطة والفلكورية قبل زوالها (46) .

وقد لاحظنا في دراستنا المتواضعة ، ايضا كتاب الاجتماعيين  
العرب في المجالات التالية :

- 1 - ابراز الطبيعة البشرية من خلال الحياة العربية بشكل جلي وواضح .
- كُتبت بأقلام موضوعية وعلمية ، متكاملة الجوانب في الرؤى والتحليل .
- 2 - عدم وجود تناقض في مكونات الطبيعة البشرية في الماضي والحاضر .
- 3 - انسلاخ العلائق الحميمة والقراية : يعني تجريد الفرد من انسانيته ،  
دخلق مشاكل اجتماعية ونفسية له ، مما دفع المجتمع العربي الى التمسك  
بها والتأكيد عليها .

4 - لم يكن المجتمع العربي بدائيا او مغلقا او عنصريا ، فقد كانت له فنون  
وعلوم وتخصصات فلسفية وعلمية ، مكتوبة ومدونة ، بشكل منهجي  
منظم . ولم يميزوا بين الاسود والابيض من الاجناس ، او بين المسلم  
والمسيحي واليهودي ، وهذا ما وجدناه عند الجاحظ والتوحيدي وابن  
خلدون ، عندما استخدموا المعرفة العلمية اساسا للتمييز بين فئات  
المجتمع ، وهذه قمة الموضوعية العلمية .

5 - عدم زوال القيم الاجتماعية العربية القديمة ، ( كالعلائق الرحبة  
والقراية او الزواج الداخلي وحترام الكبير ومفاضلة الذكر على الانثى  
في التربية والتنشئة الاجتماعية والكرم والضيافة وغيرها ) .

وارتكنا على هذه النقاط ، نستطيع القول ، اننا لسنا بحاجة الى  
مقارنة مجتمعا العربي الحالي بالمجتمعات الاخرى بقدر حاجتنا الى دراسة  
اصول وجذور مجتمعا الحالي وربطه بحياته الاجتماعية الماضية ، والتعرف  
على اصالة وثقاوة علائقه ونظمه الاجتماعية ، وعناصره الحضارية ، لاسيما  
وان جميع فنونه وعلومه وفكره مكتوبة ومدونة بأسلوب منهجي منظم .



### الهوامش

- 1 - رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الجزء الاول ، مكتبة الخانجي بالقاهرة 1964 ص 345
- 2 - المصدر السابق ، ص 34-35
- 3 - ابن خلدون ، المجلد الاول ، الطبعة الثانية مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني - بيروت ، 1961 ص 244-245
- 4 - من خليل عمر ، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، 1978 ، ص 32-33
- 5 - Turner Janathon H, "The Structure of Sociological Theory", the Dorey Press Homewood, III, 1974, P. 106-109.
- 6 - Coser Lewis A., "The Functions of Conflict" Demerath M.J. and Peterson R.A. (Eds.) System, Change and Conflict, the Press New-York, 1967, P.P. 307-311.
- 7 - ابن المقفع ، الادب الصغير والادب الكبير ، يوسف ابو حنيفة ، منشورات مكتب البيان ، بيروت ، 1960 ص 31
- 8 - من خليل عمر : نقد الفكر الاجتماعي المعاصر ص 60
- 9 - Emmet Dorothy, "Evaluation social Systems, and Human Needs", Demerath N., and Peterson R.A., (Eds.) System, change, and Conflict, The Free Press, New-York, 1967, P. 423,
- 10- ثلاث رسائل لابن حيان التوحيدي ، ابراهيم الكيلاني للمهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية 1951 ص 55-61

- Spencer Herbert, "Society As a System" Marcello Trozzi,  
(Ed.) Sociology, Randon House, New-York, 1971, P. 79.
- 12- Sorokin Pitirim "Cousal - Functional and Logico - Meaning-  
ful Integration", Demerath N. and Peterson, P. 104.
- 13- احمد ابو زيد : ازمة البيئة ، مجلة عالم الفكر ، يناير 1977 الكويت  
صفحة 36
- 14- ابن خلدون : المجلد الاول ص 156
- 15- رسائل اخوان الصفا ، المجلد الاول دار بيروت 1957 ص 299
- 16- المصدر السابق ص 302-303
- 17- ابن خلدون ، المجلد الاول ص 148-149
- 18- الجاحظ الحيوان ، الجزء الرابع ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد محمد  
هارون شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ،  
1950 ص 70-71
- 19- الجاحظ ، الحيوان الجزء الثالث ، ص 163-166
- 20- رسائل اخوان الصفا الجزء الثاني ص 474
- 21- ابن خلدون المجلد الاول 152
- 22- المصدر السابق ص 153
- 23- رسائل اخوان الصفا الجزء الثاني ص 417
- 24- بدري محمد فهد ، العامة ، مطبعة الارشاد - بغداد 1967 ص 11-13
- 25- ابن خلدون ، المجلد الاول ص 771
- 26- المصدر السابق ، ص 779-780
- 27- رسائل اخوان الصفا ، المجلد الاول ص 322-323
- 28- القاضي ابي القاسم صاعد بن احمد الاندلس ، طبقات المجتمع مطبعة التقدم  
بمصر ص 7
- 29- ابن خلدون ، المجلد الاول ، ص 722-723
- 30- المصدر السابق ص 226
- 31- المصدر السابق ص 225
- 32- المصدر السابق ص 229
- 33- المصدر السابق ص 230
- 34- ابن حبان التوحيدي ، رسائل الصداقة والصديق تحقيق ابراهيم الكيلاني  
دار الفكر بدمشق 1964 ، ص 88

- 35- المصدر السابق ص 119
- 36- المصدر السابق ص 117-118
- 37- المصدر السابق ص 5-6
- 38- Mayntz R., and et al, "Introduction to Empirical Sociology" -38  
Penguin Education, London, 1976, P. 119.
- 39- Kupa Adam, "Anthropologists and Anthropology, Penguin -39  
Education, London, 1975, P. 128.
- 40- Ibid, P. 131.
- 41- Ibid, P. 137.
- 42- Ibid, P. 135.
- 43- ايفانس بيرجارد الانثروبولوجيا الاجتماعية ترجمة احمد ابو زيد المعارف  
بالاسكندرية 1958 ص 162-163
- 44- توفيق الطويل : خصائص التفكير العلمي مجلة عالم الفكر العدد الرابع  
1973 ص 181
- 45- ابن خلدون المجلد الاول ص 13
- 46- ايفانس بيرجارد الانثروبولوجيا الاجتماعية ص 24-25



## ب - نموذج من علم الاجتماع الادبي في العصر العباسي

يهتم علم الاجتماع الادبي بالانتاج الفكري المتعلق بالسلوك والنشاط الجمعي الذي يقوم به افراد المجتمع وخاصة المتصل بحياتهم الاجتماعية وطريقة عيشهم وكيفية تفسيرها ، مستخدما تعبير وتصوير الادباء لهذه الانشطة كمحور أساسي للتحليل والتقد الموضوعي ولبرهنة انفسه من اجل الوصول الى تصوير نماذج من الحياة الاجتماعية .

والادب في مثل هذه الحقول العلمية يكون وسيلة لدراسة المجتمع وليس غاية او هدفا له ، أي انه ( علم الاجتماع الادبي ) لا يهتم بنوع وطبيعة وقواعد واتجاهات ومدارس الادب انما بكيفية تفاعل فئة اجتماعية مثقفة ( الادباء ) مع الاحداث الاجتماعية وتحديد موقعها على السلم الاجتماعي موضحا موقعها من هذه الاحداث وطريقة علاجهم لها من خلال كتاباتهم وتعبيراتهم الادبية .

ومن المسلم به انه لا يوجد عمل ادبي انساني يمكن القول عنه انه نسا من خبره فردية ذاتية خالصة ، انما هو تعبير عن تفاعل الفرد مع الآخرين المحيطين به وبالواقع الاجتماعي والمحيط الطبيعي وثقافة المجتمع . فتعبر الاديب لا يكون عن ذاته الفردية في هذا الخصوص بل عن احساس مجتمعه

وليس عن ( الانا الذاتية ) دائما انما عن الشعور ( بنحن ) المتمثلة في روح الجماعة الاجتماعية واما لها وطموحها ومعانيها . لذا يتطلب من الاديب ان يكون لديه وعي عال واحساس رقيق ونظرة ثاقبة وثقافة غنية في احد الاحداث وتحليلها ونقلها بشكل امين وصادق للآخرين .

ولا يفوتنا ان نشير الى اننا سوف نواجه في هذه الدراسة نوعين من الادب : الاول يمثل ادب التيارات الاجتماعية ، والثاني : يمثل ادب الحركات الاجتماعية . وقبل ان ندخل في عرض هذين التيارين نرى من الضروري توضيح هذين المفهومين في منظور علم الاجتماع . فاللائذان يمثلان احد انماط السلوك الجمعي ويساعدان على التغيير الاجتماعي لكنهما يختلفان في درجة مساهمتهما في هذه العملية . فالحركة الاجتماعية اقوى من التيار الاجتماعي في التغيير لانها تتبلور من خلال وجود مشاكل اجتماعية تبدو وكأنها غير قابلة للحل او بحاجة ماسة الى حل (1) وتمثل ايضا تنظيما اجتماعيا رسميا يدعو الى انشاء قيم وفكر اجتماعي يخدم اهدافها وتقسيم عمل جديد يساعدها على البقاء في المجتمع لمدة اطول وقيادة ذات سيادة وسيطرة على اتباعها ، تعبر عن رفضها للاوضاع الاجتماعية السائدة او النظام الاجتماعي القائم واحلال نظام جديد محله ، مدفوعة بعدم قناعتها وتأيدها للنظام السائد لتطبيق طموحاتها واصالتها المنبثقة من اهدافها وافكارها الخاصة بها (2) ينسب يمثل التيار الاجتماعي مجموعة افراد يعبرون ( بالرفض او التأييد ) عن نط سلوكي معين ظهر نتيجة دوافع اجتماعية برزت فجأة ، ومن الجائز ان يكون هذا التيار مساهرا لمكونات النظام الاجتماعي السائد في المجتمع ، أو يكون ضده . لذا سوف نرى ان التيار الاجتماعي لا يستطيع ان يكون بشكل دائم ومستديم في المجتمع لانه يزول بزوال دوافعه التي ادت الى ظهوره ، او بالتقال مؤيديه ومناصريه الى تيار آخر ، او لأن مؤيديه لا تجمعهم علاقات منظمة ، ولا يخضعون لقيادة موجهة ولا يحملون عضوية رسمية داخله

وقد لا يكون له ايدولوجية يعكس فكره واصالته في الحياة الاجتماعية ،  
انما له خلفية تاريخية واهداف تعبر عن اسباب وجوده . بينما تتضمن الحركة  
الاجتماعية اهدافا واضحة تعبر عن طموحها وآمالها ولها ايدولوجية تمثل  
معتقداتها وافكارها نابعة من مسيرتها التاريخية وكفاحها من اجل البقاء ولها  
بناء هرمي خاصي باعضائها موزعة وظائفها الاجتماعية عليهم ولها اسلوب  
للتعبير عن اهدافها بواسطة المفاوضات او الحوار او الانقلاب او الثورة .  
فهي تنظيم دينامي بالحياة والديمومة . انظر شكل رقم -1-

اساس التميز	تيار اجتماعي	حركة اجتماعية
اهداف	+	+
خلفية تاريخية	+	+
عضوية تنظيمية	-	+
ايدولوجية	-	+
اسلوب للتعبير	-	+

شكل رقم -1-

والمشكلة التي سنواجهها في هذه الدراسة هي عدم معرفة وقت او زمن  
قراءة القصيدة وهذا لا يساعدنا على ربط الاحداث بطريقة متزامنة ومتسلسلة  
وبشكل دقيق . وقد وجدنا نفس الشاعر ينقلب من تيار الى آخر ، من  
الخمريات واللاهو والترف الى الزهد والمواظ ، وقد يرجع هذا الى درجة  
تأثر الاديب بالتيار الفكري الجديد في مجتمعه آنذاك او ادراك عدم جدوى  
افكار التيار الاول ، او ميل افراد المجتمع الى التيار الثاني وتركهم للتيار  
الاول فيستجيب الشاعر لهذه المؤثرات والموجات الاجتماعية فلا يجب ان  
نستغرب من انتقال ابي نواس من الخمريات والنزل بالذكر الى الزهد

والمواظف ومن ابي العاتية عندما قال في الخمرات وانتقل الى الزهد وكذا  
ابن المعتز وغيرهم .

ويتعين علينا ان نشير في هذا المقام الى ان الشعر والادب من اعرق  
الموضوعات اتصالا بوجودان المجتمع العربي الذي يبدعه ومن الصق الامور  
بسلامح شخصيته ومكونات حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية  
والدينية .

وفضلا عما تقدم ، فقد كان الشاعر العربي يصور جوانب الحياة  
الاجتماعية بدقائقها عن طريق ما يسمى بالوقت الحاضر في ميدان مناهج علم  
الاجتماع ( الملاحظة بالمعايشة ) Participant Observation التي  
تقتضي الملاحظة المباشرة لمكونات الظاهرة ثم العيش في وسطها وممارسة  
شروطها ومستلزماتها للتعرف عليها وتذوق ايجابياتها وسلبياتها ومن ثم  
تسجيل نتائج معاشته بكل جوانبها على شكل شعر او نثر . لذلك سوف  
نستخدمها كوسيلة لجمع المعلومات والتوصل الى نموذج للحياة الاجتماعية  
المتعلقة بالتيارات والحركات الاجتماعية في القرن السابع والثامن والتاسع  
الميلادي في العراق ابان العصر العباسي .

ومن الحري ان نشير الى ان المجتمع العراقي في تلك الفترة الزمنية كان  
يشغل درجة عالية من رفاهية الحياة الاجتماعية وترف حضارة الدولة  
العباسية المتأنية من ثرائها وقوتها وتشجيع الخلفاء على العيش مع هذا النمط  
ومجيء ثقافات غير عربية ( فارسية وهندية ) تتفنن في اقامة المهرجانات  
والاحتفالات وتبالغ في ممارسة اللهو والطرب مما ادى الى انتشار ظواهر  
اللذة واللهو مع الجوارى والفلما ن وميل الناس الى سماع الادب والشعر  
بحيث ولد ذلك طبقة من الشعراء ، اكثروا من المجون في منظومهم عرفوا  
بالشعراء المجان امثال ابي نواس ، فكانوا يعقدون مجالس الانس والشراب  
فظهر تيار ذاتي يمثل الخلاعة والتهتك والمجون والتحلل الخلقي والاجتماعي



والانغماس في ملاذ الحياة والانفصال او الابتعاد عن وسائل الضبط الاجتماعي ، لذلك اسمينا هذا النمط من العيش بتيار التحلل الاجتماعي Social Disorganization Drift الذي يسير نحو الاستئناس بكل ما هو مفرح ومسر لبلوغ حياة الملذات الفردية في اللهو والابتذال وعدم الالتزام بالقواعد والمعايير الاجتماعية القوية ومتهكئة وساخرة من نوايس المجتمع السائدة ومتحللة من قواعد مجتمعا الماضية لتعيش بكل حرية في حاضرها الجديد الذي يتناقض مع قواعد الحياة الماضية غير عابئة بمستقبل الحياة بحيث اصبحت شخصية اتباع هذا التيار بعيدة عن كل التزام خلقي واجتماعي .

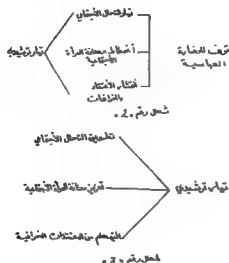
ومن المعروف في علم الاجتماع ان النظام الاجتماعي يارس بعض الضغوط على افراده لالزامهم بانساقه وانماطه وقواعده والخروج عنها يعني الانحراف . واذا حدث ان ظهرت تيارات اجتماعية فانها تولد تشكيلات اجتماعية يكون قسما منها ملزما بانساق وانماط وقواعد النظام والتسم الاخر غير ملتزم بها مما تعتبر منحرفة عن القواعد الاجتماعية المعمول بها . وهنا يبرز سؤال مفاده ماذا سوف يحصل فيا اذا طبق نظام اصلاحي جديد بهدف تغيير نظام المجتمع القديم الذي لا يسير تطورات الحياة الاجتماعية المتغيرة ؟ هل يعتبر معوقا النظام الاصلاحي منحرفين عن النظام الجديد ام ملتزمين بمكونات النظام الاجتماعي القديم ؟ يمكن الاجابة عن هذا السؤال كالآتي : اذا كان النظام منبثقا من واقع واصالة الحياة الاجتماعية وناسقا في تطويره الى حياة افضل فلا يمكن اعتبار المصلحين والمجددين منحرفين عن النظام القديم واذا كانوا اصحاب التيار الاجتماعي داعين الى افكار ونظام بعيدة عن انساق وانماط وقواعد اجتماعية وحضارية سائدة في المجتمع ومعمول بها وتمثل انماطا وقواعد مستوردة لا تتسجم مع مكونات النظام السائد فيمكن اعتبار اصحاب هذا التيار منحرفين وفي ضوء هذا التحديد يمكن اعتبار انصار

التيار الماحن منحرفين عن انساق وانماط وقواعد الثقافة العربية التي تمثل حياة اللهو والانغمار في الملذات كنمط اساسي يعكس نمط حياتها القويم .

اضافة الى ما تقدم فان هذا التيار ( التحلل الاجتماعي ) ولد مضاغفات سلبية في المجتمع العراقي اهمها اذلال مكانة المرأة اجتماعيا وانتشار معتقدات خرافية وخيالية .

وكنتيجة للتحلل الاجتماعي ومضاغفاته تبلور تيار مضاد تقدم نحو الاحاطة بجميع اوجه القيم والمعايير الاخلاقية وصاغها بشكل منطقي ومنظر اسيناد بتيار الترشيدي Rational Drift الذي التزم بالضوابط الاجتماعية ودعى الى التزام بالواجبات والحقوق الاجتماعية والابتعاد عن ملاذ الحياة الاجتماعية وعدم الانسياق نحو الاستمتاع بالملذات الفردية بل البحث عن القواعد الاخلاقية والاجتماعية والتقنية بموجبها مستخدما الحياة الماضية للمجتمع اداة لتحريك مواقف الافراد الاجتماعية نحو مواقع اجتماعية اخرى من اجل تحقيق طموحات مستقبلية ايجابية للمجتمع علاوة على ذلك فان هذا التيار يمثل الثقة بالحكم والامثال العربية التي تكون حافزا للشعور بضمير المجتمع لا بالذات الفردية وهذه الحقيقة تشير الى ان الفرد لا يستطيع ان يعيش دون قيم ومعايير واذا انفصل عنها يصبح فريسة للانحرافات الخلقية والاجتماعية التي يلفظها المجتمع القويم . يعني ايضا ضياع الفرد واغترابه عن المجتمع لانه مرتبط به من خلال « منظمات خلقية واجتماعية » كالقيم والاعراف والنواميس الاجتماعية . وما ذكره ابو العتاهية وشار بن برد ما هو الا تذكير وتنبية الناس الى هذه المنظمات والالتزام بها دون البقاء خارجها او العيش على حدودها كما فعل ابو ثؤاس . لذلك اسميننا هذا التيار بالترشيدي المضاد للتيار الاول . وسوف نرى ان هذا التيار اخذ مسارين لتطويق تيار التحلل الاجتماعي ومضاغفاته الاول حكومي يدعو الى عدم التحلل الاجتماعي ، والثاني تهكمي ساخر من الاساطير الخرافية وافدة من ثقافات

جسدية غير عربية لا تتماشى مع واقع حياة المجتمع العراقي آنذاك . انظر شكل رقم 2 و 3-



نلاحظ هنا ان التحلل الاجتماعي كان سببا في احداث تيار الترشيد وبنس الوقت اصبح تيار الترشيد مطوقا ومانعا للتحلل الاجتماعي ومضاعفاته .

نأتي الآن الى عرض شعر ابي نؤاس ( 764-814 م ) الماخذ الذي يشير الى احد صور التحلل الاجتماعي ، وهي كما يلي :

١ - ابي نؤاس :

ألا خذها كمصباح الظلام  
معتمّة كما أوفى لنوح  
أقامت من الدنان ولم تضرها  
أشبّهها وقد صُغت صفوة  
يشجع القطر أروّسها وتسنى

سليمة أسود جند سخطام  
سوى خمسين عام والف عام  
ولكن زاقها طول المقام  
باشياخ معتمّة قيام  
عليها الرّيح عاما بعد عام (3)

نتنقل بعد ذلك الى عرض من أدب التيار الترشيدي الذي تمثل في شعر  
ابي تمام ( 788-846 م )

انأمل في الدنيا تجلده وتعمر  
تلقح آمالاً وترجو نتائجها  
نحوم على ادراك فاقد كميته  
وهذا مباح اليوم ينعاك ضوءه  
وانت غداً فيها تموت وتقر  
وعمرك مما قد ترجيه اقصر  
وتقبل بالامال فيه وتدبر  
وليلته تعاك ان كنت تشمر (7)  
ب - بشاد بن برد ( 696-783 م ) :

بد الي ان الدهر يقدم في الصفا  
فغش خائناً للموت او غير خائف  
خيلك ما قدمت من عمل التقي  
وان بقائي ما حيت قليل  
على كل نفس للحمام دليل  
وليس لايام المنون خليل (8)

صالح بن عبد القدوس توفي عام 767 م

لا يبلغ الاعداء من جاهل  
والشيخ لا يترك اخلاقه  
اذا ارعوى عباد الى جهله  
ما يبلغ الجاهل من نفسه  
حتى يوارى في ثرى رسمه  
كذا الضنى عاد الى نكسه (9)  
ج - ابن المقفع ( 724-759 م ) :

قال في التواضع ما يلي :

وقر من فوقك ولين دُونك وأحسن مَوَانةَ أَكفائك ،  
وليكن أثره ذلك عندك مَوَانةً ، الإخوان ، فان ذلك هو الكذي  
يشهد لك أن إجلالك من فوقك ليس بخضوع منك لهم ، وأن  
لينك لمن دُونك ليس لالتماس خدمتهم .

خمسۃ مفرطون من خمسۃ أشياء مندعمون عليها : الواهين المفرطۃ ،  
وإذا فاته الممكل ، والمنقطع من اخوانه وصديقه إذا فابت النواذب ،  
والمستمكن منه عدوه لسوء رأيه إذا تذكر عجزه ، والمفارق  
للزوجة الصالحة إذا ابتلي بالطالحة (10) .

د - ابن المعتز ( 849-896 م ) :

قال في الاخلاق :

نعم الجاهل كالرياض في المزابل . كلما حسنت نعمة الجاهل ازداد  
فيها تبحراً . لسان الجاهل مفتاح حفته لا ترى الجاهل الا مفرطاً  
او مفرطاً .

لما عرف أهل النقص حالهم عند ذوي الكمال ، استعانوا بالكبير  
ليعظم صغيراً ، ويرفع حقيراً ، وليس ينفع الطمع في وثاق الذل . الغضب  
بصدء العقل حتى لا يرى صاحبه صورة حسن فيرتكبه ، ولا صورة  
تبيح فيجتنبه . الغضب ينبيء عن كامل الحقد . من أطاع غضبه اضاع اده  
حدة الغضب تعثر المنطق وتقطع مادة الحجة (11) .

قال ابن المقفع :

أمور لا تصلح الا بقرائنها : لا ينفع العقل بغير ورع ، ولا الحفظ  
بغير عقل ، ولا شدة البشر بغير شدة القلب ، ولا الجمال بغير حلاوة ،  
ولا الحب بغير أدب ، ولا المشور بغير أمن ، ولا الفنى بغير جود ،  
ولا المروءة بغير تواضع ولا الخفض بغير كفاية ، ولا الاجتهاد بغير  
توفيق .

أمور هنّ تبغ لا مور : فالمرءات كلثها تبغ للعقل والرأي  
تبغ للتجربة والنبطة بما لحسن التناء والسرور تبغ للامن  
والقراة تبغ للمودة والعمل تبغ للقدر والحدة تبغ للاتفاق (12)

هـ - قال بديع الزمان في قيمة الانسان في الوجود ما يلي :

أحسن ما في الدهر عبومه بالنوائب ، وخصوصه بالרגائب فهو يدعو  
الى الجفلى اذا ساء ، ويختص بالنعمة إذا شاء ، فلينظر الشامت فان كان أفلت ،  
فله ان يشمت ، ولينظر الإنسان في الدهر وصروفه ، والموت وصنوفه ، من  
فاتحه أمره ، الى خاتمة عمره ، هل يجد لنفسه أثراً من نفسه ، ام لتدبير عوناً  
على تصويره ام لعمله تقدماً لأمله ام لحيلة تأخيراً لاجله ؟ كلا بل هو العبد  
لم يكن شيئاً مذكوراً ، خلق مقهوراً ورزق مقدوراً فهو يحيى جبراً ويملك  
صبراً (13) •

و - ويقول ابو المتاهية ما يلي :

غيف خبــــــــــــز يابس	تأكــــــــــــله في زاوية
وكــــــــــــوز ماء بارد	تشربه من صــــــــــــافية
وغرفة ضــــــــــــيقة	تسك فيها خالية
او مــــــــــــجد بعزل	عن الورى من ناحــــــــــــية
تدرس فيه دفــــــــــــرا	مستندا بــــــــــــاره 14•

وقال في القناعة :

واذا ما الفقير قنع به الله  
ان في الصبر والقنوع الدهر  
وقال ابو نؤاس في جوهر الدنيا :

متى ترضى من الدنيا بشيء  
الم ترَ جوهر الدنيا المصفى  
إذا لم ترضَ منها بالمزاج  
ومخرجه من البحر الاجاج ؟ 16•

وقال في النفس والدنيا ما يلي :

لا تفرغ النفس من شغل بدنها      رأيها لم ينلها من يتمناها  
إنا لنفس في دنيا مؤليلة      ونحن قد نكتفي منها بأدناها  
حذرتك الكبير لا يملكك ميسمه      فانه ملبس " نازعتـــــــــــــــــه الله  
يا بؤس جلد على عظم محرقه      فيه الخروق اذا كلسه ناه 17

نتتقل بعد ذلك الى ذكر الادب الذي عزز مكانة المرأة الاجتماعية بعده،  
ضعفت بسبب ميل الرجال الى الجواري والفلان واهمال وطيعة المرأة داخل  
المجتمع كمصر بشري هام يمثل نصف الغلبة الاجتماعية وذات مركز نقل  
كبير وحركة دينامية نابضة في عملية التنشئة الاجتماعية وغرس نوايس  
المجتمع العربي .

فقد قيل فيها ما يلي :

الدنيا مؤثة والرجال يخدمونها ، والنار مؤثة والذكور يعبدونها  
والارض مؤثة ومنها خلقت البرية وفيها كثرت الذرية والساء مؤثة وذد  
حليت بالكواكب وزينت بالنجوم الثواب والنفس مؤثة وهي قوام الابدان  
وملاك الحيوان ، والحياة مؤثة ولولاها لم تتصرف الاجسام ولا عرف الانام  
والجنة مؤثة وبها وعِد المتقون وفيها ينعم المرسلون (18) .

بعد ان اتهمنا من تطويق التيار الترشيدي لتيار التحلل الاجتماعي  
نذهب الى توضيح التطويق الثاني الذي سخر من انتشار الاعتقاد بالخرافات  
والاساطير التي ظهرت بسبب انتشار الترف واللهو وتقدم المدينة وانغمار  
فئات المجتمع بملاذ الحياة الاجتماعية في المجتمع العراقي آبان القرن التاسع  
الميلادي ، ووجود عدم تجانس قومي وعدم تمازج وتكافؤ ثقافات هذه  
القوميات في الدرجة والنوع وضعف الوازع الديني والخلقي وانتشار  
قصص واساطير الثقافات الفارسية والهندية في المجتمع العراقي فطمنت احكام

بعض فئات المجتمع على نشاطاتهم الاجتماعية تطلق بوحى من شعورهم الذاتي لا بوحى التلميل المنطقي مما دفعهم الى ذلك الى تصديقهم بالالوهام والخرافات والاساطير لتحل محل المعتقدات الاسلامية واخلاصهم العربية .

فقد كان بعض افراد المجتمع في تلك الفترة الزمنية يستقنون بوجود شياطين لهم صفات ارقى من صفات الانسان ومعصومون من الاخطاء ولهم قابليات خارقة عن قابليات وطاقات الانسان وانها تصدى لبعض الحيوانات التي الفت الانسان وزواجهم من بني الانسان والانجاب منهم وان بعض الحيوانات اصبحت مطايا لهم . كل ذلك ما هو الا معتقدات اجتماعية لاطهار قوى غيبية خارقة عن قوى الانسان تتجسد في ارادة خارجية ومتجاوزة لمقدرة العقل البشري وامكاناتها بحيث تجعل من الانسان عبدا مرتبا لسلطان هذه القوة الغيبية ما تفرض عليه سلوكا غير واقعي وتشكيرا غير عقلاني . اما ذلك الفرد الذي يصبح عبدا مرتبا لهذه القوى الخارقة فهو اما ان يكون جاهلا او مهزوز الوازع الديني والخلقي وخاليا من الايمان بالمقائيد الفكرية الرشيدة المرتبطة بروح مجتمعه ولديه استعداد فكري ووجداني للاعتقاد بها وخاصة عند الذين يحملون ثقافات قوية غير عربية كانت دياناتها السابقة تمارس شعائر وطقوسا خرافية واسطورية كالمجوسية والهندوسية .

فاعتقاد الافراد بوجود الجن والسماحي لا يرجع الى النصائح والارشادات الظقية المصاغة في قالب قصة تحث على مكارم الاخلاق ( كما اوضحته النظرية الخلقية في علم الاجتماع ) او انها رموز تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة ( كما تراها النظرية الرمزية ) او انها تعني التجربة او الضأ واجتناب الالم وتحقيق اللذة ( كما يراها وليم كراهام سمر ) انما هي شعائر لديانات كانت سائدة في المجتمع الفارسي والهندي جاءت مع طوائف تلك الديانات الى المجتمع العراقي وترجمت بعض ثقافتها الى العربية ، وسبب



اختلاط هذه الطوائف مع افراد المجتمع العراقي ادى الى حدوث اسماءه ثقافية (Cultural Borrowing) جعلت جزءاً من افراد المجتمع - وليس جميعه - يؤمن بهذه الاساطير والخرافات ، لكنه في الوقت نفسه ادت هذه الاستعارة الغريبة الى تصدي بعض كتاب العرب المؤمنين بالمكن الرشيدي القويم وتبيان اصالة الثقافة العربية ورصانة المعتقدات الاسلامية الى تنقيدها والسخرية منها بشكل ساخر وساخر وقد ظهر ذلك في كتابات الجاحظ موضحة عدم عقلانيتها وعدم انسجامها مع تعاليم الدين الاسلامي ولا مع عناصر الثقافة العربية ، فقام بجميع هذه الاساطير والخرافات وتسجيلها ونقدتها بشكل ساخر ومستكراً ابعادها وآثارها الاجتماعية . فقد قال : « والناس في هذا الضرب ضروب » من الدعوى « وعلباء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقها كالذي يدعون من اولاد السعالي من الناس كما ذكرنا عن عمر بن يربوع وكما يروي ابو زيد النحوي عن السعلاة التي قامت في بني تميم حتى ولدت فيهم فلماً رأيت برقاً يلمع من شق بلاد السعالي حنت وطارت اليهم فقال شاعرهم .

رأى برقاً فأوضح بكسر  
وانشد ابو زيد لهم بن العارث :

وثار قد حضأت بعيد هدير  
سوى تحليل راحلة وعين  
أنوا ناري فقلت منون اتم  
فقلت : الى الطعام فقال منهم  
بدار لا اريد بها مقام  
أكلها مغفلة أن تنام  
فقالوا الجن قلت عوا ضلماً  
زعيم : نجد الانس الطعام 20

ثم ينزلون الجن في مراتب . فاذا ذكروا الجن سالما قالوا جني . فاذا ارادوا من سكن الناس قالوا : عامر ، والجميع عسار . وإن كان من

يعرض للصبيان فهم ارواح • فان خبث احدهم وتعرّم فهو شيطان ، فاذا زاد على ذلك فهو مارء (21) •

ويزعمون ان الجن لا تجيبُ صاحبَ العزيمة حتى يتوحشَ ويأني الخرابات والبراري ولا يأنس بالناس ، ويتشبه بالجن ويفسل بالماء القراح ويتبخر باللبان الذكر ويراعي المشتري فاذا دقَّ ولطُفَ وتوحش وعزم اجابتهُ الجن وذلك بعد ان يكون بدنه يصلح هيكلًا لها ( و ) حتى يلذ دخوله وادي منازلها والا يكره ملابسته والكون فيه • فان هو الحَ عليها بالزائم ولم يأخذ لذلك اهبطه خيلته وربما قتلتها لانها تظن انه حتى توحش لها واحتسّى وتنظف فقد فرغ • وهي لا تجيب بذلك فقط حتى يكون المعزم مشاكلا لها في الطباع (22) •

ومن المَجَبَّ اَهم يزعمون أنما تصرّع المرأة لان واحداً من الجن عشقها ، وانه لم يأها الا على شهوة الذكر للآثى او شهوة الآثى للذكر (23) • وزعموا ان بلقيس بنت ذي مشرح وهي ملكة سبأ كانت امها جنية وان اباهم انسي غير ان تلك الجنية ولدت انسية خالقة صرّها بحتاً ليس فيها شوب ولا نزعها عرق ولا جذبها تشبه وانها كانت كاحدى نساء الملوك (24) •

وكانوا يقولون اذا الف الجنى انسانا وتعطف عليه وخبره ببعض الاخبار وجد حسه ورأى خياله فاذا كان عندهم كذلك قالوا مع فلان راحة من الجن (25) •

نلاحظ على هذه الاساطير الخرافية ( التي سخر منها الجاحظ ) انها تركز على وجود قوى عليا ارقى واقوى من قابليات الانسان ولها قدرة على تسييره ومعصومة من كل خطأ وهي مصدرة بلاء وسعادة الانسان في الدنيا • ان جميع ذلك مخالف ومناقض للافكار العربية والاسلامية التي تؤكد على

الرجوع الى العقل في تفسير الاحداث الاجتماعية والى التعاليم الاسلامية في معرفة القوى العليا وعلاقتها بالانسان .

وفي مقدورنا الآن بعد ان عرضنا النصوص الادبية التي اوضحت التيار بين ان نحدد مكوناتها . فمكونات التيار الترشيدي تتمثل فيما يلي .

جمال العقل / قباحة الجهل / القناعة / التواضع / التحفيز على العمل  
المثمر / عدم الانغمار في ملاذ الدنيا / التذكير بنهاية الحياة / التذكير على  
العلاقات الحميمة / الرضى / التقدير / النواذب / شدة القلب / تعزيز  
مكانة المرأة الاجتماعية / نقض الخرافات والاساطير .

اما مكونات التحلل الاجتماعي فتشير الى ما يلي :

الطمع / اشباع اللذات الفردية / التمتع بملاذ الحياة / التعالي  
والتكبر / التبذير / الترف واللهو العاثر / اذلال مكانة المرأة الاجتماعية /  
تطير الاساطير والخرافات / الانحرافات عن القواعد الاجتماعية / الغزل  
بالمذكر / ممارسة المحرمات والممنوعات / تقليل من اهمية العقل في تقييم  
السلوك الانساني .

اضافة الى ما تقدم نستطيع ان نحدد اسباب ظهور تيار التحلل الاجتماعي

فيما يلي :

- 1 - ترف الحضارة العباسية .
- 2 - وفود ثقافات اجنبية غير عربية تهتم باقامة الحفلات والمهرجانات  
وتبذخ في سبيل اللهو والطرب .
- 3 - خلو الثقافة العربية من هذا البذخ الترف واللهو الفارغ .
- 4 - تشجيع الخلفاء لمنط العيش الترف وتقريب اصحابه .
- 5 - التناحر القومي بين العرب والشعوبين .

6 - تنافس رجال الادب والطرب للتوصل الى اصحاب المراكز العليا في السلطة •

اما اسباب ظهور تيار الترشيد فترجع الى ما يلي :

1 - عدم اصاله حياة الترف والمجون كنمط اساسي وظاهري في الثقافة العربية •

2 - صراع الاصاله مع الدخالة في مجال الثقافة •

3 - مخالفة القواعد والقيم والاعراف الاجتماعية السائدة في المجتمع العربي •

اما نهاية هذا التناحر الاجتماعي بين التيارين فقد ادى في النهاية الى اندحار تيار التحلل الاجتماعي وسيادة التيار الترشيدي الذي يرجع الى اعتماد التيار الاول على اشباع حاجات فردية - ذاتية ذات مسار سطحي في الحياة الاجتماعية وليست اجتماعية ذات وجدان جمعي عام وفكر عقلاني رشيد ، بينما استهدف التيار الثاني اشباع حاجات اجتماعية ذات صفة وجدانية جمعية وفكر عقلاني رشيد تمتد جذوره الى تاريخ بعيد المدى في المجتمع العربي والى تعاليم الديانة الاسلامية والى فلسفة الثقافة العربية ونظرتها في جوهر الدنيا وكيان الانسان لذلك لم تحصل استمارة ثقافية او تعليم حضاري بين التيارين •

بمعنى آخر ، ان دخول انماط اجتماعية وافدة لا تنسجم او ترتبط او تكمل وتنشط انماطا اجتماعية مرتبطة بنظام الثقافة الاصيلية ، يؤدي بالتالي الى لفظها ورفضها وابعادها عنها لكي لا تشوهها ، وهذا ما شاهدها في تناحر تيار التحلل الاجتماعي ومضاعفاته مع التيار الترشيدي •

الموضوع الثاني الذي سوف نتناوله في هذه الدراسة هو الاستمارة الثقافية Cultural Borrowing التي حصلت بعد الاتصال الثقافي الذي

تم بين الثقافة العربية والفارسية والهندية واليونانية . حيث كانت جميع الثقافات تشل ( جزرا ثقافية ) في المجتمع العراقي لكنها لم تكن منفصلة الواحدة عن الاخرى بل متفاعلة وكان شكل التفاعل يأخذ المسار التطاحني والتناحري اكثر من المسار التعاوني والتضامني وكانت معظم اتصالاتهم وتفاعلاتهم تتم من خلال قناة اللغة العربية . لذلك واجهت هذه الثقافات غير العربية مشكلة اساسية ورئيسية في تعريف ونشر عناصر ثقافتهم من اضطر الاديب والمفكر غير العربي ان يترجم افكاره وعلمه الى اللغة العربية لكي يفهمها المجتمع العام .

وهذا اصبح الادب الفارسي لا قيمة له ما لم يعرب ولا قيمة للعلوم اليونانية الا بعد ترجمتها الى العربية ولا قيمة للطب الهندي الا بنقله الى العربية .

وهنا تبرز دينامية اللغة العربية في استيعاب الافكار والمصطلحات غير العربية وايصالها الى الفرد العربي بشكلها العلمي دون تحريف او تغيير في المعنى او المضمون . اضافة الى ذلك فقد دلت على انها عامل حيوي في عملية اتصال الثقافات المختلفة دون تعثر او اعاقه وهنا تظهر مرونة اللغة العربية في ميدان الاتصال Communication بين الافراد الذين ينتمون الى مجتمعات وثقافات متباينة في عناصرها الحضارية . بمعنى آخر انها لم تقف معوقة لكي تكون عملية الاتصال الثقافي بين العرب والشمويين او بينها وبين اللغات الاجنبية ، بحيث أدت الى بلورة ادب عربي بمسك عملية التأثير والتأثر بين العرب والشمويين .

ولو استعرضنا الادب العربي في تلك الفترة الزمنية لوجدنا فيه تعابير فلسفية جديدة جاءت من الشمويين لم تكن متصلة عند العرب في السابق مثل تناهي ، توليد ، التجزؤ ، والمعاد .

ومنها قول ابي نؤاس :

وذاتِ خَدٍّ مَوْردٍ	قُوْهيَّةُ المتجَرِّدِ
نَأْمَلُ العَيْنَ منها	محاسِنًا ليس تنفدِ
فبعضها قد تنامي	وبعضها يتولدِ
والحسنُ في كل عضو	منها مُعَادِ مرددِ

وقوله :

يا عـاقد القلبِ مني	هلا تذكـرت حـلـا
تركت قلبي قليلا	من القليلِ أَقـلـا
يـكـاد يتجزأ	أقلّ في اللفظ من لا

إضافة الى ذلك فقد استمار آخرون معاني من اخبار اليونان كإقتباس ابن العاتية ما قاله بعض حكماء اليونان في تأييد الاسكندر وظلمه في رثاء ابن له ، وهو ما يلي :

كفي حزنًا يدفنك ثم إني	قضت تراب قبرك من يديًا
وكانت في حياتك لي عظامٌ	فأنت اليوم أوعظُ منك حيًا

كذلك أستميرت بعض الالفاظ الفارسية في الشعر العربي القديم كقول ( المعاني ) من قصيدة مدح بها الرشيد •

مَنْ يلقه من بطلٍ سرٌّ ندي      في زغفةٍ محكمةٍ بالسردِ  
تجول بين رأسه والكردِ

وقوله :

لما هوى بين غياض الاسد      وصار في كفِّ الهزبرِ الوردِ  
الى يذوق الدهر آبَ سرِّدِ

علاوة على ذلك ، فقد اقتبس الادب العربي الفاظاً سريانية من لغة بني العراق ، كقول ابراهيم الموصلي المعني في وصف حمار نبلي وكأنه ينقل كلامه بلفظه اذ يقول :

( أزل بشيينا ) حين ودّعني وقد لعرك زلنا عنه بالسّين 26.

ويقول احمد امين كانت طبيعة الحضارة اليونانية عقلية ومنطقية ، تحاول ان تجعل لكل شيء مقدمات وتنتائج . وهذا الضرب تجلي عدد المسلمين في الرياضيات والفلسفة وما إليها . وات هذه الاشياء في العهد العباسي ومواضعها خالية - تقريباً - فكان من السهل ان تتسبغ بالصيغة اليونانية من غير مزاحمة ، وطبيعة الحضارة الفارسية على ما وصلت اليها فلسفة عملية من حكم تصاغ حول العدل والظلم ونظام الحكم ونحو ذلك مما نراه فالادب الكبير والصغير لابين المقنع ليس فيها مجال كبير للنظريات كما هو شأن عند اليونان ولكن تجارب عملية صيغت في قالب حكم او مثل وهذا النوع استساغه العرب في ادبهم لانه اشبه بامثالهم . وطبيعة الحضارة الهندية مزيج من حكمة وظهرت في كتاب كيلة ودمنه 27، .

اوضحت لنا هذه النصوص الادبية عملية الاستعارة الثقافية في المجتمع العراقي ابان العصر العباسي الذي كان يمثل ثقافات متباينة ومختلفة ومتفاعلة من خلال قناة اللغة العربية علاوة على ذلك برهنت لنا ان الاستعارة الثقافية لم تحصل اعتباراً دون وجود عوامل اجتماعية وثقافية مشروطة اهمها ما يلي :

1 - عامل النضج اللغوي وقدرته على التفاعل المثر ، فقد وجدنا قابلية اللغة العربية المنظمة على استيعاب تناجات فكرية وعلمية لثقافات اجنبية .

2 - عامل النقص الثقافي الذي يشير الى عدم وجود بعض العناصر الادبية او الثقافية او العلمية في الثقافة العربية وعدم وجود تناحر بين العناصر المتشابهة عند الثقافات المختلفة والمتفاعلة في آن واحد ( عربية مع شعوية ) فقد استعارة الثقافة العربية الحكم والامثال التي تنسجم مع واقمها الثقافي والاجتماعي من الثقافة الهندية ، واستعارة الفلسفة العقلية من الثقافة اليونانية والمثل والحكم من الثقافة الفارسية ، واخذت هذه الثقافات الثلاث اللغة العربية من الثقافة العربية نشر ثقافتها اولا ولتعريف قوتها في الادب والفلسفة والعلم ثانيا « ومواجهها » الاعتراز القومي عند العرب ورصانة وحيوية اللغة العربية بنتاج ثقافي تفتقر اليه الثقافة العربية آنذاك ثالثا .

3 - عامل التقبل الاجتماعي الذي يشير الى وعي افراد المجتمع العراقي في تقبل واستيعاب عناصر ثقافية اجنبية للتعرف عليها واقتباس ما هو ملائم لواقع مجتمعا .

4 - عامل التنافس القومي حيث كانت ( الجزر الثقافية ) تعيش في المجتمع العراقي آنذاك في حالة تنافس في برهنة اصالتها في الادب والثقافة لعكس مكائتها القومية في ذلك التخصص .

5 - عامل التناحر السياسي حيث كان افراد هذه الجزر الثقافية يتنافسون في الوصول الى السلطة العليا والتقرب منهم من خلال تقديم معطياتهم الفكرية والادبية العلمية .

جميع هذه العوامل خضعت لها عملية الاستعارة الثقافية التي اوضحت لنا قدرة الثقافة العربية على الاخذ والعطاء في نفس الوقت وهذا يبرهن على ثروتها وغناها الفكري واللغوي واصالتها وقدرتها في خدمتها للانسانية جمعاء دون الاقتصار على مجتمع واحد او منزل ولا بأس ان تشير في هذا المقام الى ان الثقافة الامريكية ( وان كان ذلك لا يعني المقارنة ) استعارت طريقة الزراعة



وتسميد التربة من ثقافة الهنود الحمر في امريكا (28)، وهذا يوضح لنا عذرة الثقافة الهندية على اعطاء بعض انماط طرق عيشهم - لاصالتها - الى ثقافة فقيرة في الانماط الاجتماعية تأخذ ولا تعطي وهي الثقافة الامريكية الحالية التي تكونت من مجموعة استمارات ثقافية في مجتمعات وحضارات عريقة واصيلة .

ويجدر بنا التعرض الى قول الاستاذ هاملتون جب الذي تفسن ما يلي « كان في العراق في القرن الثاني ( هجري ) مدرستان للاداب العربية نسير احدهما تمام التميز عن الاخرى ، وتستقيان من منبعين مختلفين وتحفروها روحان متباينتان وتسميان الى غايتين متباعدتين وتقف الواحدة من الاخرى موقفا يكاد يكون سلبيا تماما . ولم توجه اي منهما بنشاطها نحو الجمهور . بل انحصرت كل منهما في دوائر محدودة مغلقة تقريبا ولم يكن بينهما اون الامر تنافس ادبي او قومي وكان ظهورهما بمظهر المتنافسين علنا مسببا عن قيام مجتمع مدني جديد في العراق على اثر التطور الاقتصادي (29)، انما قد نختلف مع الاستاذ جب حول مصادر هذا التنافس بين العرب والشمويين لأن مجتمع المدينة والتطور الاقتصادي من الممكن ان يكونا من المصادر العامة لتنافس أي فئة اجتماعية مع الآخرين حتى لو كانت من نفس القومية الواحدة او الدين الواحد او القبيلة الواحدة ، انما نرى ان مثل هذا التنافس الصراعى - بين العرب والشمويين - مرجعه اكثر من عامل واحد ومن حالة تفاعل مستمر . فهناك ما يلي : -

1 - التناحر حول الدخالة والاصالة في المجتمع العراقي . حيث كان العرب في العراق يتمتعون بحضارة اصيلة لها جذورها واركان بنائها نمت الى وقت طويل في التاريخ العربي ، فدخلت عليها شعوب لا صلتها بالحضارة الدينية انما تريد منافستها وزعزعة كيائها في المجتمع العراقي وانقاص هيبتها وفرض افضليتها عليها .

- 2 - الاختلاف القومي بين العرب والشعوبين •
- 3 - طموح هذه القوميات للتقرب في السلطة •
- 4 - الخلفيات التاريخية لكل قومية •
- 5 - التطورات الاقتصادية والسياسية التي حصلت في العصر العباسي •

جميع هذه العوامل كانت تعمل بشكل ظاهري وليس مستتر في تحرك نواة التنافس والتناحر والصراع بين العرب والشعوبين • وتأكيذا على ذلك وجدنا ادب الجاحظ يوضح موقف الرد على ادعاءات الشعوبيين حيث كانوا يطعنون في قيم العرب الاجتماعية ، فقام دعاء الشعوبيين يردون على العرب وفخرهم التقليدي بالكرم ، ويقسولون ان اكثر هذا الفخر كلام لا يفي به العقل ، ونوع من النضج لا حقيقة له في الواقع • وفي سبيل ذلك يذهبون بتلفظون من هنا وهناك اخبارهم مما يتعلق بمآكلهم الغثة ومطامعهم الكريهة ، وهيئة معيشتهم الخشنة الى غير ذلك مما هو من لوازم البداوة ليفيضوا بذلك من قدرهم في نظر جمهور الناس ، ويحيطون في اخیلتهم بجو من الضعة والمهانة وليقولوا لهم : ان تكون مع هذه الحياة الدنيئة التي يحيونها كل تلك الدعاوي العريضة التي يتمسك الشعراء بها ويتغنى بها انصار العريية المنافخون بها (30) فكتب سهل بن هارون رسالة يسجد فيها النجل لان العرب يحتقرونه • يتمجدون بالكرم ويمعبون على الاعاجم البخل كتب سهل هذه الرسالة ليحط من الكرم واصحابه ويظهره باحط مظهر فكتب الجاحظ كتابه اللاذع ( البخلاء ) بأسلوب قصصي بارع النكتة شديد في التهكم ، فرد سهام سهل الى نحره بتهكم عنيف وسخرية بالغة ومرح مضحك (31) • ووجت الشعوبية جهودها الى تشويه آثار العرب وتاريخهم حتى دينهم ونسبوا الى دولة الفرس القديمة خاصة ما لا يقره التاريخ من مدنية وآثار ولم يقتصر على التاريخ بل تناولت الادب (32) • وكان السلطان يستخدم هذا

النزاع لصالحه ولضرب الواحد بالآخر من اجل استمرار سيطرته واحداث  
التوازن في المجتمع (33) \*

اما الجاحظ فقد نقد ظاهرة البخل التي كانت سائدة عند الشعوب  
ومجد عادة الكرم عند العرب ورد على الشعوب الذين طعنوا في كرم العرب .  
ففي كتابه « البخل » سرد احاديث يسوقها على لسان بعض من عرفوا بالبخل  
من معاصريه ومن غير العرب كسهل بن هارون والحارثي والكندي  
والتوري وابن ابي المؤمل وابن التوام والاصمي (34) . والان نذكر قسماً  
منها : قال اصحابنا : يقول المروزي للزائر اذا تاه واللجيس اذا طال جلوسه : هل  
تغديت اليوم ؟ فان قال نعم ، قال لولا انك تغديت بغداء طيب ، وان قال  
لا قال : لو كنت تغديت لسقيتك خمسة اقداح . فلا يصير في يده على  
الوجهين قليل ولا كثير \*

وكنت في منزل ابن ابي كريمة واصله من مرو فرآني اتوضأ من كوز  
خزف فقال : سبحان الله ! تتوضأ بالعذب ، والبئر لك معروضة ؟ قلت .  
ليس بعذب ، انما هو من ماء البئر قال : فتفسد علينا كوزنا بالملوحة : فلم  
ادر كيف اتخلص منه وحدثني عمرو بن قهيوي قال : تغديت يوماً عند  
الكندي ، فدخل عليه رجل كان له جار وكان لي صديقاً ، فلم يعرض عليه  
الطعام ونحن نأكله - وكان ابخل من خلق الله - قال : فأسحيت منه . فقلت  
سبحان الله ! لو دنوت فاصبحت معنا ما يأكل . قال لي قال والله فعلت .  
فقال الكندي ما بعد الله شيء قال عمرو فكشفه ، والله ، كفا لا يستطيع معه  
قبضا ولا بسطا وتركه ولو مد يده لكان كافرا او لكان قد جعل مع الله جل  
ذكره شيئا (35) \*

وقال تمامه : لم ار الديك في بلد قط الا وهو لاقط ، يأخذ الحب  
بنقاره ، ثم يلفظها قدام الدجاجة ، الا ديكاً مرو فاني رأيت ديكاً مرو

تسلب الدجاج ما في مناقرها من الحب • قال فعلت ان بظلم شيء طبع  
البلاد وفي جوهر الماء ضمن ثم عم جميع حيواتهم •

فحدثت بهذا الحديث احمد بن رشيد ، فقال : كنت عند شيخ من  
اهل مرو ، وجيء له صغير يلعب بين يديه ، فقلت له ، اما عابثا واما ممتحنا :  
طمعني من خبزكم ، قال : الا تريده ، وهو مر ، قلت فاسقني من مائكم قال  
لا تريده هو مالح • قلت هات لي كذا وكذا • قال لا تريده وهو كذا وكذا ،  
الى ان عدت اصنافا كثيرة ، كل ذلك يمنعه ويفضه الى فضحك ابوه وقال :  
ما ذنبنا هذا من علمه ما تسمع ؟ يعني ان البخل طبع فيهم وفي اعرافهم  
وطينتهم (36) •

وفي مظاهر الكرم عند العرب فقد كان نباح الكلاب في الليل لاستجلاب  
الضيوف وايقاد النيران في الاماكن المرتفعة ليهتدي بها الضيوف • فاذا اراد  
الاعرابي القرى ولم ير نارا ينبج فيجاوبه الكلب فيتبع صوته • ولذلك قال  
الشاعر :

ومتبع اهل الثرى يطلب القرى      الينا ومساه من الارض نازخ (37)  
وقال ابن هرمة في فرح الكلب بالضيوف لمادة النحر •

وفرحة من كلاب الحي يتبعها      محض يرف به الراعي وترعب (38)  
وقال ابن هرمة :

ومتنبج نهت كلبى لصوته      فقلت له : قم باليناع فجاوب  
فجاء خفي الشخص رامقا لطوى      بضربة مفتوق الغرابين قاضب  
فرجت واستبشرت حين رأته      وتلك التي التي بها كل نأب (39)  
وهم يملحون اصحاب النيران ويذمون اصحاب الاخاماد قال الشاعر :

له نار تشب بكل ريح      اذا الظلماء حطت اليناعا  
وما إن كان اكثرهم سوا      ولكن كان ارحبهم ذراع

نستنتج من هذه النصوص الادبية التي اوضحت انه على الرغم من وجود قناة الاتصال ( اللغة العربية ) بين القوميات داخل المجتمع العراقي وحصول استعارات ثقافية من خلال هذه القناة وقد انعكس هذا الخلاف على ادبها . وقد بدأ الشعويون يطعنون ابرز وأهم قيمة اجتماعية يمتاز العرب بها وهي ( الكرم ) ليعطوا صورة مشوهة عن هذه القيمة العربية الاصيله ومن خلالها يضربون العرب ويقللون من شأنهم ، فلم يسح الادباء العرب لهذا الطعن يمر بسلام بل تصدى لهم الجاحظ ليرد ويفند كتاباتهم المفرضة وبهذه الوقت ابرز بخل القرس والنقص الاجتماعي الذي تعاني منه هذه القومية عندما تعيش مع قومية مغايرة لها وتحمل صفات متباينة معها . بمعنى آخر عندما تعيش قوميات متنوعة في مجتمع واحد ، تبدأ كل قومية لبرز الصفات التي تراها غريبة في منظورها ، او تسخر من بعض الصفات التي لا تحلها . وتشير الى تلك القومية بتلك الصفات - كل هذا يحصل في الحالات الطبيعية والاعتيادية اما تصبح الحالة متأزمة ومعقدة عندما تكون القوميات التي تعيش في مجتمع واحد متناحرة .

وهذا يوضح ايضا ، ان عامل الدين لا يلعب دورا فعالا في سهر افراده الذين ينتمون الى قوميات مختلفة وثقافات متباينة في بودة واحدة ، بل تبقى مستمرة رغم وجود عوامل ارتباطية فيما بينها كالدين واللغة والاستعارات الثقافية والمعيشية في مجتمع واحد وفي بقعة جغرافية واحدة .

ونستطيع ان نسمي هذا التناحر بين العرب والشعوبين بالتناحر البيئي لانه حدث بين قوميات مختلفة تعيش في مجتمع واحد ومرتبطة بعضها ببعض من خلال قنوات عديدة الا انها بقيت متناحرة بسبب اعتزازها القومي وتنازع عامل الاصاله مع عامل الدخالة والتنافس حول قيادة المجتمع .

اضافة الى ذلك برز في هذا المقام دور الاديب العربي الفعال والطليعي  
في الرد على كل من يحاول تشويه أو تحريف قيم المجتمع العربي أو استخدام  
هذا التحريف لرفع شأن قوميته • فالجاحظ لاحظ ولمس عادة البخل عند  
الفرس فاستخدم هذه الاداة ( الملاحظة بالمعايشة ) للرد على ادعاءات وتشويهات  
الفرس لقيمة الكرم عند العرب •

## الهوامش

- 1 — Philips Bernard S. "Sociology" the Macmillan Co. London 1978, P. 396.
- 2 — Blumer herbert; "Social Movement" Introducing Sociology (ed) James M. H. nalin, the Free Press, New-York, 1975 P. 214.
- 3 — ابي نواس احمد عبد المجيد الغزالي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1953  
ص : 693
- 4 — المصدر السابق ص : 691
- 5 — المصدر السابق ص : 707
- 6 — المصدر السابق ص : 120
- 7 — بارودي واصف وآخرون ، الادب العربي في آثار اعلامه ، منشورات الثقافة اللبنانية ، الجزء الثاني 1952 ، ص : 95
- 8 — المصدر السابق ص : 24
- 9 — جرجي زيدان « تاريخ آداب اللغة العربية » الجزء الثاني دار الهلال  
صفحة 101
- 10 — ابن المقفع الادب الصغير والادب الكبير ، مكتبة البيان بيروت 1960 ص 74
- 11 — الحصري ابي اسحاق « زهر الادب » الجزء الرابع ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى 1954 ، ص : 1036
- 12 — ابن المقفع الادب الكبير والادب الصغير ، ص 75
- 13 — مبارك زكي ، النشر الفني في القرن الرابع الجزء الثاني مطبعة دار الكتب المصرية 1934 ، ص : 353
- 14 — ابو العتاهية ، الدش محمد محمود ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ،  
1968 ص : 245

- 15- المصدر السابق ، ص : 259
- 16- ابي نواس حقه احمد عبد المجيد الغزالي ، 1953 ، ص 610
- 17- المصدر السابق ص 613
- 18- مبارك زكي « النثر الفني في القرن الرابع » الجزء الثاني ، ص : 235
- 19- الجاحظ « الحيوان » تحقيق عبد السلام ومحمد هارون الجزء الاول شركة ومكتبة محمد مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر 1966 ص : 185-186
- 20- الجاحظ « الحيوان » تحقيق محمد عبد السلام هارون ، الجزء الرابع شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ص : 1940 ، ص 482
- 21- المصدر السابق الجزء السادس 1950 ص 190
- 22- المصدر السابق الجزء الرابع ص 185-186
- 23- رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الجزء الثاني 1964 ، ص : 372
- 24- المصدر السابق ص 371
- 25- الجاحظ « الحيوان » الجزء السادس 1950 ، ص : 203
- 26- زيدان جرجي ، تاريخ آداب اللغة العربية ، الجزء الثاني ص : 49
- 27- امين احمد « فجر الاسلام » الجزء الاول مكتبة النهضة المصرية 1936 ص 379
- 28- Evevett Wilson, Sociology the Dorsey Press III, 1966, P. 66.
- 29- جب هاملتون « دراسات في حضارة الاسلام » ترجمة احسان عباس وآخرين ، دار العلم للملايين 1964 ، ص 85
- 30- الجاحظ « البخله » تحقيق طه الحاصري ، دار المعارف بمصر 1958 ، ص : 28
- 31- الدوري عبد العزيز « مقدمة في تاريخ الاسلام » المطبعة الكاثولوليكية بيروت 1960 ص 17
- 32- المصدر السابق ص 11
- 33- المصدر السابق ص 15
- 34- الجاحظ « البخله » ص 38
- 35- المصدر السابق ص 17
- 36- المصدر السابق ص 18
- 37- المصدر السابق ص : 238
- 38- المصدر السابق ص 240
- 39- المصدر السابق ص 241
- 40- المصدر السابق ص 243



## ج - لمحات عن علم الاجتماع الطبي عند العرب

ان أحد اختصاصات علم الاجتماع الحديثة ، هو علم الاجتماع الطبي الذي يتناول دراسة تأثير البيئة الاجتماعية على احداث الامراض الجسمية والنفسية والحضارية ، وعلاقة الطبيب بالمرضى ، وعلاقة نوع المهنة والجنس ومستوى الدخل بنوع الامراض ، وطرق علاجها ، ومدى ايمان الافراد بهذه الطرق ، وعلاقة معدل الوفيات بنوع الامراض : وعلاقة التغذية بالعدوى العامة . ان مثل هذه الاهتمامات لم تظهر في كتابات وتفكير رواد علم الاجتماع ، امثال سافيت سيمون واوكست كونت واميل دروكهايم (الفرنسيين) وماكس فيبر وجورج زمل ( الالماني ) وهربرت سبنسر ( البريطاني ) ووليم كراهام سمنر وجورج هربرت ميد (الاميركيين) بينما اولى علماء الاجتماع المعاصرون بعد الحرب العالمية الثانية اهتمامهم لهذه الظواهر . امثال هارود بيكر وروبرت فارس وورن دهام وايرفك كوفمان .

اما كتاب العرب القدامى الذين عاشوا بعد القرن التاسع الميلادي ، امثال الاندلسي ابن عمر احمد محمد بن عبدربه ، وابن قتيبة الدينوري ، واخوان الصفا ، وابن سينا ، والبيضاوي مهذب الدين بن الحسن علي بن احمد بن علي بن هبل ، والازرق ابراهيم ابن عبدالرحمن بن ابي بكر ، فقد

انصب اهتمامهم على دراسة الجوانب الصحية والوقائية للحياة الاجتماعية ،  
وينووا اهميتها في حفظ نوع الانسان وتنظيم حياته اليومية وتمويده على  
ممارسة الانماط السلوكية والانشطة الاجتماعية اليومية ذات الطابع الصحي  
والوقائي .

ويتعين علينا ان نوضح بأن هذا البحث سوف يتطرق الى مواضيع علم  
الاجتماع الطبي المهمة التي تناولها هؤلاء الكتاب ، ولن يشمل جميع  
الكتاب العرب الذين اهتموا بالمواضيع الصحية والوقائية بمد القرن التاسع  
الميلادي . وان تسلسل المواضيع التي سوف نطرحها لا يعكس تواتر زمن  
كتابتها . لان هدفنا هو ابراز الارهاصات الاولى التي وضعها كتاب العرب  
القدامى وعرضها بشكل منظم ومتكامل - نسجم - مع اسلوب علم الاجتماع  
الطبي في الوقت الحاضر - دون المساس بجبرها او تغيير نصوصها .

وفضلا عما تقدم ، فان هذا البحث سوف لا يتطرق الى ذكر الامراض  
الجسدية والفسيولوجية والنفسية التي اكتشفها وعالجها الطب العربي ،  
واسبقته في ذلك . لانها امور ليست من اختصاص باحث هذه الدراسة .  
انما سوف يتناول الظواهر الطبية والصحية ذات المنشأ الاجتماعي التي تعكس  
طبيعة اختصاص علم الاجتماع الطبي ومدى اصالة المعرفة الصحية والوقائية .  
عند العرب . على ان يكون في ذهن القاريء ان الشيء الذي سوف نتناوله  
لا يعكس الطب الشعبي او البدائي او الخرافي . انما الطرق التشخيصية  
والعلاجية التي توصل اليها طب العرب الاجتماعي في زمن لا توجد فيه مخابر  
ومعدات تكنولوجية تساعد الباحث العلمي على الاكتشاف ولا توجد معرفة  
علمية اسمها علم الاجتماع لكي تدفعه الى تناول مثل هذه المواضيع ودراستها  
وانما كان الكاتب العربي يملك الحس العلمي للمعرفة ، وخبرات جيله السابق ،  
وايمانه بكيان الانسان . بحيث اصبحت هذه المعرفة الصحية والوقائية فيما

بعد ضوابط اجتماعية ترشد وتوجه سلوك الافراد نحو انماط وانماط صحية  
تعكس النظام الصحي في المجتمع العربي .

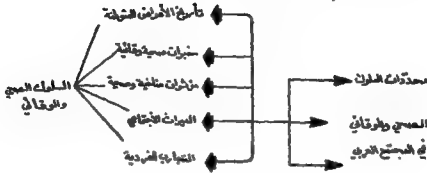
وقبل ان ندخل في تفاصيل موضوع بحثنا يجدر بنا ان نوضح معاني  
ومضامين بعض المصطلحات التي نستخدمها في هذا البحث مثل :

- 1 - العادة الصحية : تعني تكيف الفرد لسلوك معين عند مواجهته حالة  
صحية معينة ( ثبت عن طريق التنشئة الاجتماعية او التجربة ) ويمارسه  
بشكل تلقائي دون تردد ، ويقوم المجتمع بتعديته . اما محددات هذا  
السلوك ، فهي تاريخ الامراض المستوطنة في المجتمع ، والخبرات  
الصحية والطبية ، والمؤثرات المناخية والبيئية ، والميراث الاجتماعي  
والتجارب الفردية . وجميع هذه المحددات تعتبر ايضا مصادر للسلوك .
- 2 - النمط الصحي الاجتماعي : يعني مجموعة عادات صحية ذات وثائف  
مترابطة ومتكاملة ، تمارس من قبل معظم افراد المجتمع بشكل متكرر  
ومستمر .

- 3 - النسق الصحي الاجتماعي : يعني مجموعة انماط صحية متشابهة في  
النوع والوظيفة ، ومتفاعلة بعضها مع البعض ومترابطة بنفس الوقت  
وتخضع لقواعد وقيم اجتماعية خاصة وذات فعالية نشيطة وديمومة  
اكثر من النمط لانها تأخذ قطرا اوسع منه في المجتمع .

- 4 - النظام الصحي الاجتماعي : يعني مجموعة انماط صحية متشابهة في  
النوع والطبيعية والوظيفة ، ومتفاعلة بعضها مع بعض ومترابطة بنفس  
الوقت ، مكونة احد اركان البناء الاجتماعي ، ومتكاملة مع بقية الانظمة  
الاجتماعية داخل هذا البناء .

انظر شكل رقم 1- و 2-



شكل رقم ١٠

سلوك صحي - عادة اجتماعية - نمط صحي - نمط صحي - نظام صحي

شكل رقم ٢٠

- نتنقل الآن الى المواضيع التي تطرق لها الكتاب العرب بعد القرن التاسع الميلادي والتي لها الصلة الوثيقة بما يسمى في الوقت الحاضر بعلم الاجتماع الطبي هي ما يلي :
- 1 - صورة الطبيب الاجتماعية •
  - 2 - نظام الصحة الوقائية •

- 3 - الصحة الوقائية وعلاقتها بمراحل نمو جسم الانسان •
- 4 - الامراض انواعها واعراضها وعلاقتها بفصول السنة الاربعة •
- 5 - تناظر التطورات الجنينية داخل رحم الام مع التغيرات الفلكية •

نبدأ الآن بعرض اهتمام الطب الاجتماعي عند العرب القدامى وما قدموه من اهمية لشخصية الطبيب الاجتماعية ، وشروط قابليته على التفاعل الايجابي مع المريض وغرس الثقة عنده وكسب وده ، منطلقين من قاعدة ، ان الطبيب يقوم بدور مرمزل المعلومات الصحية الوقائية ، وقيام المريض بدور المستلم لهذه المعلومات • وهذا يتطلب من الطبيب ان يتصف بصفات جسمية وصحية ونفسية ، لكي تتم عملية الاتصال فيما بينهما • وهذه العملية تمثل الرابط الاول بين الطبيب والمريض قبل البدء في عملية

الملاج الطبي • واذا انعدم هذا الرباط فسوف يفقد المريض ايمانه بعلاج الطبيب •

شخصية الطبيب الاجتماعية :-

عرض البغدادي اربع صفات اساسية لشخصية الطبيب الاجتماعية

هي ما يلي :

- 1 - صفات تعبيرية •
- 2 - صفات جنسية •
- 3 - صفات سلوكية •
- 4 - صفات خلقية •

فقد قال : « ومما يستحب في تعلم صناعة الطب ان يكون حسن الصورة والشكل محبوبا الى القلوب ، لا عبوسا ولا قطوبا تشناق النفوس الى رؤيته وتها الى محادثته ومكاثرتة ( صفات تعبيرية ، فالبشاشة وتقطيب الجبين والتواضع تمثل رموزا اجتماعية يصوغها المجتمع للفرد الذي يقوم بعلاج المريض ) ، وان يكون معتدل السحنة فيما بين السمن والهزال والا فالهزال اصلح ، وان يكون لونه ابيض مشربا بحمرة ان كان في البلاد التي يكثر فيها هذا اللون ، وان يكون الجبين واسعا بقياس الوجه ، واسما ما بين الحاجبين ، اشهل العينين ، وان يكونا كأنهما تضحكنا او تنظران دائما الى شيء لذيد وان يكون مقدارهما معتدلا فيما بين الجحوظ والغور والا فالغور اصلح ، وان يكون حاجبهما مطروقا لا محدقا ، وان تكون عروقهما خفيفة ، وان يكون صاحبهما اسيل الخدين ، صغير اللحين ، خفيف اليدين ، لطيف الاطراف قليل لحم الراحة ، طويل الاصابع العارضين ، ممتد ممسوح العجيزة ، معتدل لحم الفخذين ، منتصب الساقين ، خفيف لحم القدمين ، مفرق الاخصمين ( صفا تجسية ترمز الى الصحة المكتملة عند الطبيب تعمل على جذب المريض فحوه ) متأن من غير تثبط ، متوسط فيما بين السرعة والبطء والجبن والتهور وان كان الجبان البطيء من الاطباء ،

لنفسه خيراً من العجول المتهور ، متوسط الحال بين الطيش والوقار ،  
والا فالوقار اصلح ، وبين الغضب والخمود والنباهة والخمول والتبذير  
والبخل ، ذكي الحواس ، متيقظة الفطنة ( صفات سلوكية تحفز المريض  
للاعجاب بشخصيته الطيب ) • مجاباً للفضائل ، عاشقاً للحكمة ، مهتماً  
بالأمور ، حسن الاخلاق طلق الشوائب عذب الكلام ، صادق اللهجة ،  
معروفاً بالستر والعفاف (1) صفات خلقية تدفع المريض للأفصاح بصراحة  
عن المعاناة النفسية والجسمية التي يشعر بها ) •

يبدو ان هذه الصفات المتعلقة بشخصية الطبيب الاجتماعية لم تثبت  
اعتباطاً ، بل هي منتقاة من افضل الصفات الانسانية ، ومن التوقعات  
الاجتماعية لشخصية الطبيب والغيرات السابقة المتعلقة بعلاقة الطبيب  
بالمريض ، التي تستطيع ان تؤثر في شخصية المريض قبل العلاج • وجميع  
هذه الصفات تساعد الطبيب على ان يكون رسول الانسانية في اداء مهمته  
الصحية بشكل ناجح وتمنحه مركزاً اجتماعياً مرموقاً • وهذا لا يتم الا من  
خلال ممارسته دوره ( كطبيب ) الذي يخضع لالتزامات وشروط يحددها  
مجتمعه • فالصفات التعبيرية والجسمية والسلوكية والخلقية التي وضعها  
المجتمع العربي آنذاك - ما هي الا التزامات دورية تمثل النموذج الامثل  
للطبيب • وان درجة التقرب من هذا النموذج والابتعاد عنه يوضح مركز  
الطبيب الاجتماعي • بمعنى آخر كلما حمل الطبيب اكبر عدد ممكن من  
هذه الصفات ( تعبيرية ، جسمية ، سلوكية ، خلقية ) علت مكائده الاجتماعية  
في المجتمع والمكس صحيح •

### نظام الصحة الوقائية

ينظر طب العرب الاجتماعي الى ابدان الافراد على انها دائمة التحلل  
لما فيها من الحرارة الغريزية من الداخل ، وحرارة الهواء المحيطة بها من

الخارج ، فاتها تحتاج الى ان يظف عليها ما تحلل ، واضطربت بذلك الى الاطعمة والاشربة ، وجعلت فيها قوة الشهوة ليعلم بها . ومقدار ما يتناوله فيها والنوع الذي يحتاج اليه ، ولانه لا يظف الشيء الذي يتحلل ولا يقوم مقامه الا مثله وليس تستطيع القوة التي تحلل الطعام والشراب في بدن الانسان ان تحلل الا ما شاكل البدن وقاره (2) .

#### نسق الاغذية :

1 - نمط اصناف الاغذية وعلاقتها بوقاية الفرد صحيا . فقد صنفها الاندلسي عمر احمد بن محمد بن عبدربه الى ما يلي :

- أ - اغذية تقسد المعدة ، كالشمش والسمسم والتوت والبطيخ .
- ب - اغذية لا يسرع اليها الفساد في المعدة كلحم البقر وكراعها .
- ج - اغذية ملىنة مسهلة للبطن ، كماء العدس ولحم الصغير من الحيوان ، والسلق والقرع والبطيخ والتين والزبيب الحلو والتوت الحلو والجوز الرطب والاجاص الرطب .
- د - اغذية تحبس البطن ، كالكمثرى والبلوط ولحم الارنب والجبن واللبن المطبوخ والتفاح الحامض والرمان الحامض .
- هـ - اغذية تولد السدد في الكبد ، والطحال كاللبن الغليظ والجبن وجميع الاطعمة الحلوة والفلفل والتمر وجميع ما يتخذ من الحنطة والاشربة الحلوة .
- و - اغذية تجلو المعدة وتفتح السدد ، كالبطيخ والزبيب الحلو والباقلاء والعسل والسلق ، والفردل والبصل والثوم والكراث والفجل .
- ز - اغذية قافضة ، كالحمص والباقلاء واللويصا ، والماش والعنيس والشعير واللبن .

ك - اغذية بطيئة الانهضام : كالحم البقرة والابل والكروش والامعاء  
والاوز والاذان في جميع الحيسوان والجبن والبيض البارد  
والقواخت والطواويس والبلوط ولحم التيوس واكراع البقر .  
ل - اغذية ضارة للمعدة ، كالسلق والسجلم والحلبة (3) .

ان تصنيف الاغذية بهذا الشكل يوضح نوعها الذي كان يؤكل في ذلك  
العصر وفوائدها ومضارها وعلاقتها بنوع الاوجاع والامراض التي تسببها  
لجسم الفرد . اضافة الى ذلك ، فان هذا التصنيف يخضع لخبرات المجتمع  
الصحية ومعرفة الافراد للوظائف الصحية لكل صنف . فالفرد على سبيل  
المثال لا الحصر ، عندما يتعلم ( عن طريق التنشئة الاجتماعية ) وعن طريق  
( التجربة ) بان اكل الجبن او الرمان الحامض يحبس بطنه فانه يقلل من اكله  
عندما تكون بطنه محبوسة ويأكل الاغذية المليئة للبطن كالاجاص الرطب  
والبطيخ ، وهذا يعني ان الفرد قد تكييف لهذه ( الخبرة الصحية ) وانها  
تصبح عادة صحية في حالة تكرارها عندما يواجه نفس الحالة .

اما اذا اجتمعت عدة عادات صحية بحيث تعكس تكيّفه لاصناف الاغذية  
بشكل مترابط ومتكامل وتمارس من قبل معظم افراد المجتمع وبشكل متكرر  
ومستمر ، فان ذلك يسمى نمطا صحيا اجتماعيا .

## 2 - نمط شروط التغذية :

- أ - ملائمة الطعام لبدن المتغذي به في الوقت الذي يفندي فيه .  
ب - تقدير الطعام بان يكون على مقدار قوة الهضم .  
ج - تقديم ما ينبغي ان يقدم من الطعام ، وتأخير ما ينبغي ان يؤخر  
منه .  
د - ان من يتناول الطعام الثاني بعد افطار الاول ، وقد قدم قبله  
حركة كافية ، واتبه بنوم كاف استمراة (4) .



هـ - أجود ما أكل من الطعام المتشابه ، فإن المختلف يمسّره هضمه ، وتتلظّ الشهوة في مقدار الحاجة الى ما يتناومه منه ، ولا يجوز للأكل ان يطيل مدة الأكل فيسبق هضم اوله وآخره لم ينهضم بعد ، بل يجب سحقه وطحنه فان ذلك اعون ما يكون للمعدة على هضمه (5) •

و - اجتناب أكل العنب مع السمن لانه مضر ، وشرب الماء الحار على المالح خطر ، والماء البارد بعد الفاكهة ، والجمع بين البصل والثوم مضر جدا لان اجتماعيا خطر عظيم للمعدة ، وربما اقضى بالانسان الموت ، وأكل الحامض على اللبن ، ينبغي الاحتراز منه لانه يجمّد اللبن في المعدة ويولد منه ضرراً في المعدة وربما اهلك صاحبه (6) •

نلاحظ على هذا النمط التركيز على عملية « التوازن » بين جسم الانسان ووقت الغذاء •

- طاقة احتمال الجسم وكمية الغذاء •
- نوع الغذاء ووقت الغذاء •
- نوع الغذاء ودرجة هضمه •
- نوع الغذاء ومضاره •
- وجبة الغذاء الاولى والثانية •

ومما لا شك فيه ان هذا التوازن يطلق نمطا صحيا سليما لجسم الانسان وهذا يعني ان العادة الصحية لا تعني دائما التكيف الايجابي لسلوك صحي معين ( كالأكل البقول لادرار البول ) بل تعني ايضا التكيف السلبي ، اي الامتناع عن اكل غذاء معين ( كالأكل الباذنجان للفرد الذي عنده مرض البواسير ) • أو أكل نوعين من الاغذية المضادة في آن واحد كالأكل

الثوم والبصل مما او اكل الحامض على اللبن . أما مكونات العادة الصحية فهي ما يلي :

1 - نوع الغذاء ودرجة تفاعله مع المعدة والامعاء فبعض الاغذية تفسد المعدة ، ( كالشمش ) والاخرى تصلب الطعام والثالثة تليين في المعدة .  
2 - طبيعة الغذاء أي مدى قابليته للانضغاط في المعدة فبعضها سريع الهضم كالحم السبك والاخرى بطيئة الهضم كالحم البقرة والجبن والبيض ، والاخرى تولد النفخ في المعدة كالباقلاء والحمص والثالثة تذهب النفخ كالاعلعة المطبوخة جيلا .

3 - طبيعة جسم الانسان ، أي درجة قابليتها على هضم الطعام وحاجتها لكمية الغذاء .

4 - حجم الجسم ، أي درجة استعابه لكمية الغذاء .

5 - وقت التغذية .

6 - الوقت الذي مضى على هضم الغذاء السابق .

جميع هذه المؤثرات تسبب عادة صحية غذائية عند الفرد وتكيف لها ويكسبها عن طريق التعلم والتجربة . واجتماع عدة عادات متعلقة بالتغذية وذات اتصال دائم بعضها ببعض وممارسة من قبل اغلب افراد المجتمع لها بشكل مستمر نمطا خاصا بشروط التغذية .

3 - نمط وقت الطعام :

ان وجود اوقات الاكل هي ما يلي :

٦ - ما كان عقب الرياضة المعتدلة .

ب - بعد خروج ثقل الطعام المتقدم .

ج - عند صدق الشهوة للأكل ، لانه لا يجوز الاكل بغير شهوة ، فان مدافعة الجوع تجلب الاخلال الرديئة الى فم المعدة وتضعف

القوة وتسيء بالسحنة ، واكل الطعام بغير شهوة صادقة ربما صادف بقايا الطعام في المعدة فكان ادخال طعام على طعام وهو رديء او كانت في المعدة لطخة من خلط فاسد مضعف للشهوة يفسد ما يرد الى المعدة •

د - اذا جاع الفرد جوعا مفرطاً ، فلا يجوز له التملئ من الطعام فانه خطر ، وبالجسلة كل امتلاء مفرط من الطعام او شراب فهو رديء •

اما اردأ اوقات الاكل ، فهي :

- 1 - عقب الجوع المتقدم •
- 2 - الجوع المفرط بعد عادة الشبع •
- 3 - ادخال طعام على طعام لم ينهض •
- 4 - الشبع المفرط عقيب جوع مفرط •
- 5 - عقيب رياضة متعبة •
- 6 - عقب الجماع او الحمام •

يشير هذا النمط الى توقيت اخذ الطعام وربطه بالانشطة الاجتماعية اليومية التي يمارسها الفرد • ويخضع وقت تناول الطعام الى اشطة يومية يقوم بها الفرد تقوم مقام المؤثرات الاجتماعية التي تنقسم الى قسمين ، يمثل الاول محفزات لأخذ الطعام ( عقب الرياضة وصدق الشهوة للاكل والرياضة ) • والآخر يمثل المنوعات ( عقب الجوع المفرط والرياضة والحمام ) وعن طريق التجربة يتراوح سلوك الفرد بين هذين القسمين ( محفزات ومنوعات ) الى ان يتكيف الى سلوك واحدة يتناسب مع صحته • ويثبت ذلك ما تعلمه من ابويه او اقاربه او اصدقائه فيما يتعلق باوقات الطعام • وتكرار هذا التكيف يكون عنده « عادة صحية » ومجموع عدة عادات صحية متشابهة

بالوظيفة ومتراصلة معها ، وتمارس من قبل معظم الافراد بشكل مستمر تصبح  
نمطا خاصا بوقت الطعام •

#### 4 - نمط التغذية العلاجية :

توصل طب العرب الاجتماعي الى تشخيص العديد من الامراض ومعرفة  
مسبباتها وعلاجها بواسطة اكل بعض الخضروات ، ومعالجة بعض الامراض  
بواسطة الماء لانه يفسل المعدة من فضل الغذاء وربما اطلق البطن •

بحيث اصبح هذا النمط جزءا لا يتجزأ من عملية التنشئة الصحية للفرد  
العربي • فمثلا :

أ - اكل الخيار لمن اصابه الغش بسبب الحرارة •

ب - اكل البقول لادرار البول •

ج - اكل التفجل لزيد المنى وتهيج الجماع •

د - اكل الباذنجان يسبب تغير لون البشرة ويورث داء السرطان  
والاورام الصلبة والجذام ويولد البواسير •

هـ - اكل السلق بعد دقه مع اصله وعصره وغسل رأس الانسان به  
يزهد الاتربة منه يطيل عمره (8) •

و - اكل البلح جيد للثة وهو يفزر البول اذا شرب بخل غصص منع  
سيلان الرحم وتزف البواسير (9) •

ز - اكل الثوم يعمل الصداق وطبخ الثوم ومشويه يسكن وجع  
الاسنان والمضغضة بطبخه ينفع ايضا من وجع السن ، لكنه  
يضعف البصر ويطلب بثورا في العين ، ويصفي الحلق وينفع في  
السعال المزمن واوجاع الصدر من البرد ويفرج العلق من  
الحلق (10) •

ز - المياه ، تحفظ على البدن رطوبته وتقمع الحرارة ، وهي لا تعطي ،  
ولكنه يرقى الغذاء وينفذه الى العروق ، وهي اتقع الاشربة  
وأوقفها ، وهي مضره لاصحاب الرطوبات والبلغم .

اما كيفية شربه ، فينبغي ان يقطع شربه في ثلاثة انقاس ليأخذ الاناء عنه  
في كل قس ، وينبغي أن لا يمس الماء مصا ويعبه عا فان ذلك يورث وجع  
الكبد . وينبغي ان لا يشرب الماء حتى ينحدر الطعام عن البطن الاعلى ثم انظر  
الى ما قد يرويك فاشرب نصفه فذلك اصلح لبدنك واقرى لمعدتك واهضم  
لطعامك ، فان الاكثار من الماء يبرد ويرطب ويولد رعشة ويضعف الحرارة  
الفريزية ويورث النسيان والعطش ويخفف الجسم ويظلم البصر ولا يشرب  
في اثناء تناول الطعام ولا عقبه فانه يمنع الطعام ان ينضم ويرفعه الى رأس  
المعدة ويكسر القوة الهاضمة .

اما انواع المياه فهي ما يلي :

1 - ماء المطر ، افضل الانواع واخفها والطفها ، وهو نافع للسعال اذا كان  
طريا وخيار ماء المطر على الرق لانه يفسل المعدة من فضل الغذاء وربما  
اطلق البطن .

2 - الماء البارد ، فشربه قبل الطعام على الرق يبرد الكبد جدا ويهزل  
البدن ويظفيء حرارة المعدة ، وشربه بعد الطعام يقوي المعدة ويزيد  
في الهضم وينهض الشهوة وان اكثر منه شد الطعام في المعدة وقد ينهي  
عن شرب الماء اذا كان شديد البرودة .

3 - الماء المالح حار يابس يطلق البطن ويهزل ويحدث حكة وتغضا وهو ثقيل  
ورديء (11) . ويضر أصحاب السدد لكنه ينفع اصحاب السيلان ، أي  
سيلان كان من اي عضو كان ، ويقوي القوى كلها على افعالها اذا كان  
باعتدال .

4 - ماء البحر : يدفع الشقاق المعارض في البرد قبل ان ينقرح ويقتل القمل ويحلل الدم المنعقد تحت الجلد ، وينفع في الحكة والجرب والرعدة والقالج وأوجاع المفاصل ، لكنه رديء للمعدة •

5 - المياه الكبريتية : جيدة للبهق والبرص ونافعة لاورام المفاصل والصلابات والتآليل العالقة والجرب والقويبي ( بثور تظهر على خارج الجلد ) ونافعة لاورام الطحال والكبد وأوجاع الرحم •

6 - ماء النحاس ، ينفع الثم والاذن •

7 - الماء المعدني ، يعسر البول والحيض والولادة (12) •

من خلال ما تقدم يظهر عامل التجربة وخبرة الاجيال السابقة بشكل اوضح في تحديد نوع الخضروات والمياه في علاج بعض الامراض التي يصاب بها الفرد ، يرجع اليها كلما اصاب بالامراض السالفة الذكر ، فتصبح عنده ، « عادة صحية » يدعمها وينفذها المجتمع ( فيما اذا كانت تمثل احد الامراض المستوطنة في المجتمع ، او تمثل جزءاً من تراثه الاجتماعي ، او انها نتيجة المؤثرات المناخية ) • وعند تفاعلها مع بقية العادات الصحية المتعلقة بعلاج الامراض بواسطة الاغذية ، يصبح ذلك نمطاً خاصاً به •

وجملة القول ان هذه الانماط الاربعة متشابهة في نوعها ووظيفتها الغذائية والصحية والعلاجية ، ومتراصلة بعضها ببعض • فاصناف الاغذية مرتبطة بشروطها ووقت اكلها وتشخيص الامراض وعلاجها مكونة نسقا وقائياً وصحياً ، وجميعها جاءت الى الفرد من خلال اجياله السابقة او خبراته الصحية او من ميراثه الاجتماعي الصحي • وكلما اشدت حاجات الفرد الصحية الوقائية زادت ديمومتها وتوغلت الى قواعد وقيم المجتمع الصحية واصبحت احد مكوناتها • انظر شكل 3-

### نسق النوم :

النوم فائدتان ، احدهما استراحة الاعضاء مما يلاقي الجسم من تعب في اليقظة وراحة النفس مما تلاقي من التكاليف على الهيموم ونحو ذلك . ففي النوم راحة عظيمة للنفس والبدن . والثانية ان الحرارة الغريزية تنخل الى داخل الجوف وقت النوم فيكون بها اعانة على هضم الطعام فيقوم الانسان وفيه استمرار القدر الاصلح من النوم من ست ساعات في الليل او ثمان ، وفي النهار ساعة القيلولة ولو لحظة ، وان فيها اعانة على قيام الثلث الباقي من الليل (13) .

### نمط وقت النوم :

افضل النوم ما كان غالبا غرقا ، ولذلك نوم النهار رديء لسرعة الابتاه ولانه موّلد للأمراض الرطبة ، ويرخي العصب ، ويفسد لون البشرة ويولد الاورام والحميات . واصلح اوقات الابتداء بالنوم عقيب هضم الطعام ، والنوم اثر الطعام يثير النفخ والقراقر ويكثر من تراقي الايخرة الى الدما . مع اقتناع جهة لتحلل الغوور القوة النفسانية الى الباطن وتطهيرها عن توجيه لافعال الى الظاهرة ، لذلك يجب اذا اكل الطعام يتمشى عليه خطوات حتى يستقر في معدته ، ويدافع النوم بقدر ما ينهضم الطعام بمض الهضم ، وينقل تراقي الايخرة الرطبة والنوم يتم هضمه ويجوده ، ولا يجوز ان يجبر الانسان نفسه على النوم وهي يقظة ذكية ، ولا يتكلف السهر والنفس قد استرخت

وتبلدت ، وربما جلب النوم على امتلاء تمللا يسوء به الهضم لتبلد القوة بالاستيقاظ المزيج . فالنوم على الخواء رديء مضعف للقوة ، مهين لاضرار المزار الى المعدة وتعرضه للاحتراق وان كانت المعدة بلغمية رطبة لم يضرها (14) .

تظهر هنا حاجة جسم الانسان الى الراحة ( حاجة صحية ) لكنها تخضع الى ثلاثة مؤثرات هي اقسام اليوم ( النهار والليل ) وهضم الطعام والجوع . ولهذه المؤثرات شروط وتبعيات تقوم بتعويد الفرد على النوم بوقت معين واخضاعه لها . اضافة الى عوامل التنشئة الاجتماعية والتجربة الفردية . جميع هذه العوامل تكون عند الفرد عادة « صحية اجتماعية » تتعلق بوقت نومه . وارتباط وظائف هذه المادة بوظائف العادات ، الاخرى المتصلة بوقت النوم ، بشكل مستمر ، تكون نمطا خاصة به .

## 2 - نمط وضعية النوم :

اما هيئة القرائش ، فيجب ان يكون وثيرا عالي الوساد فانه يعين على سرعة انحدار الطعام الى الجوف . وان ينام اولا على الجانب الايمن لتلاصق الكبد والمعدة على اليسار ، والنوم على البطن يعين المعدة وعلى هضم الطعام الا انه يكدر الحواس ويورث امراض رديئة ، مثل السكنة والكابوس ويولد الحمى في الكلى والمثانة (15) .

## 3 - نمط مدة النوم :

وطول النوم مفسد للاختلاط والسحنة مبلد للقوى النفسانية ، وميت للفريزة مرخ للأعصاب والمقل ، وكذلك اليقظة مجففة للمزاج ، ومفسده للدماغ ومصفرة للون البشرة ومحلله للقوى (16) .

ان تشابه هذه الانماط الثلاثة ( وقت النوم وضعيته ومدته ) في النوع والوظيفة ، وتفاعلها بعضها مع البعض ، وخضوعها بعملية التنشئة الاجتماعية



والتجربة الفردية والخبرات الاجتماعية السابقة المتعلقة بنوم الفرد تكون  
نسقا خاصا به .

#### نسق الرياضة :

الرياضة ركن من اركان حفظ الصحة ، اذا أصيب منها المقدار المعتدل ،  
ومغنية عن كثير من الادوية الاستفراغية ، لان بدن الانسان يحتاج الى الغذاء ،  
وليس كل غذاء يتغذى به الانسان يصير مادة لاعضائه بالفعل التام ، بل يبقى  
من كل غذاء فضلة لا تنصرف في التغذية ، فاذا بقيت واجتمعت تولد منها  
خط ضار بكميته او كيميته ، واضطر الى اخراجه بالادوية المسهلة وكل دواء  
سهل فانه مع ما ينقي البدن ينهك القوة ويوهن سطوح الاعضاء والرياضة  
المعتدلة تحلل فضول كل طعام تقدم وتليه وتهيئ للخروج من مسالكه وينعش  
الحرارة الفريزية وتعد الابدان لقبول الاغذية ، وتصلب المفاصل وتقوي  
الاعصاب .

#### 1 - نمط وقت الرياضة :

ويجب ان يرتاض الانسان بعد انهضام طعام المتقدم وبعد اتباعه من  
نومه وقرب ما يريد ان يجوع لانها قبل الطعام نافعة ومعدة للبدن لقبوله  
وهي حافظة للصحة ، وبعد الطعام مضره لانها تجذب المواد غير منهضة الى  
الاعضاء فيورث السدد والغلظ في الاحشاء . ولا يجوز ان يرتاض الانسان  
وهو جائع ، فانه يتولى على اعضائه ليس لفرط التحلل ، وان اخطر الى حركة  
بعد الطعام فيصبر الى ان ينحدر عن المعدة ، فان ضرورة يكون اقل ويجب  
ان يتبدى الانسان بالرياضة قليلا الى ان يبلغ فيها غاية الاحتمال (17) .  
يتأثر نسق الرياضة بثلاث عوامل هي هضم الطعام ووقت النوم ،  
ودرجة الجوع . فالفردي يمارس الباعه الرياضية حسب شروط هذه العوامل  
الثلاثة ومواظبا بينها من أجل الوصول الى نمط خاص بنوع الرياضة يتناسب  
مع قابليته الجسمية والصحية ..

## نسق الاغتسال :

ينفع الحمام بفتح المسام وتحليل الفضول والانتفاخ لما يحتاج الى نضجه منها واسالتها والاعانة على تقض ما يراد تقضه منها وله مضار وهو انه يسيل الاخلاط المستعدة للسيلان ويصبها الى الاعضاء الضعيفة ، ويرقي الاعضاء والاعصاب ، ويضعف الحرارة ، ويسقط الشهوة للطعام ويضعف انباه والاغتسال بالماء البارد والجلوس فيه يهزم الحار الغريزي الى الباطن وبعد الخروج منه يقويه ويظهره اكثر مما كان اولاً ، ومثير للاعضاء ويقوي البشرة لمن كان مزاجه حاراً قوياً .

### 1 - نمط الاغتسال وعلاقته بالاكل :

التدبير الواجب لمعتدل المزاج ان لا يدخل الحمام على امتلاء من الطعام ، ولا يشرب فيه ولا على اثره الماء وخاصة البارد . ولا يجوز ان يدخل الانسان الحمام على جوع ، بل يتناول لقماً مغموسة في بعض ماء التوابك الهاضمة .

### 2 - نمط الاغتسال وعلاقته بالمزاج . ومن كان صفراوي المزاج فيحرم عليه البيت الحار ، والاستحمام بالماء البارد اصلح لمن مزاجه حاراً قوياً فيه من ايام الصيف (18) .

### نسق السفر بواسطة السير على الاقدام :

من اراد السفر فليقدم على سفرة تنقية بدنه بقصد واسهال وينتقل تدبيره الى ما يضطر في سفره تدريجياً في رياضة أو سهر والتزام باغذية او صبر عن حمام واذا اخذ في السير فيجب ان يتدرج فيه .

### 1 - نمط اكل المسافر .

يجب ان يقلل من شرب الماء ومن كان سفره في الحر فليجعل اغذيته باردة مسكنة للعطش ويوقى اعضاءه من الشمس ويوقى الوجه والرأس ،

ومن كان مهزولا فلا يضره السير على الخوا ، ومن كان مهزولا فليسر  
قبل سفره بعض المنعشات ويصبر عليه قليلا ثم يسير . ويأكل عند نزوله  
الفواكه ، ويفتدي بالأغذية الباردة الرطبة (19) .

### جدول نظام الصحة الوقائية

الأنشطة		الأنصاف	
استخدامها في علاج الأمراض	وقت أكلها مدته	شروطها ومنعته	أصنافها وقته
			وقتها
			وقته
		أكل السافر	السفر
		الغذاء	الشراب المسطر

يتكون نظام الصحة الوقائية من مجموعة كبيرة من العادات الاجتماعية  
الصحية ( كمادة اجتناب بعض الاغذية وعادة الامتناع عن اكل بعض الاغذية  
وعادة استخدام اغذية لمعالجة ضرر بعض الاغذية ، وعادة توقيت اكل بعض  
الاغذية ، وعادة شرب معين من المياه بوقت معين ، وعادة النوم على الجانب  
الايمن وغيرها ) المترابطة بعضها مع البعض من خلال قنوات نمطية . فمثلا  
عادة اكل الاغذية التي تولد السدد في الكبد والطحال ( كالاطعمة الحلوة  
والتمر ) مرتبطة بقنوات نمطية ( اصناف الاغذية وشروطها ووقت اكلها )  
ووقت النوم ، لكنها لا ترتبط من خلال قنوات نسقية . اما الانماط الصحية  
فمرتبطة من خلال قنوات نسقية . فنسق السفر بواسطة السير على الاقدام  
مرتبطة بنسق الاغذية ونسق الرياضة ونسق الاغتسال ، وبنفس الوقت

مرتبطة بقنوات نمطية ، فنسق النوم مرتبط بنمط وقته ونمط وقت الاغتسال  
ونمط شروط التغذية ووقتها ونمط وقت الرياضة . والانماق مرتبطة من  
خلال قنوات نمطية لا نمطية ، فنسق الاغتسال مرتبط بنسق النوم ، ونسق  
التغذية ونسق الرياضة ونسق الشراب المسكر .

### الصحة العامة وعلاقتها بنمو جسم الانسان

اهتم طب العرب الاجتماعي بصحة جسم الانسان العامة بحيث قسمها  
حسب مراحل نموه كما يلي :

1 - المرحلة الجنينية : التي تصف تعلق الجنين بالرحم كتملق الثمرة  
بالشجرة ، واخوف ما يخاف عليه ان يسقط من ابتداء ظهورها عند  
ادراكها ، وقد يكون سبب الاسقاط حركة مفرطة او وثبة شديدة  
او تخمة او كثرة جماع بحركة الرحم من الخارج خصوصا بعد الدعم  
وقد يموت الجنين فيسقط ، واكثر الاسقاط في الشهر الثاني والثالث  
من الريح ، وقد يسقط الجنين من الشهر الاول من رقة المني وقد يسقط  
في السادس وما بعده لرطوبة الرحم ، ويكثر الاسقاط في البلاد الباردة  
جدا . واذا احست المرأة قبل الولادة بوجع المانة والبطن فالولادة  
سهلة ، واذا احست ذلك في الصلب فهي عسرة ، والاوجاع العارضة  
عند الاسقاط اشد من الاوجاع التي عند الولادة ، لان ذلك امرأ غير  
طبيعي ، واما موت الجنين فيدل عليه تحرك شيء من الجوف كالصجر  
ينقل من جانب الى جانب خصوصا اذا اضطجعت المرأة على جنبها وتبرد  
السرة وقد كانت حارة ويرد الثدي ، وربما سالت رطوبات منتنة وتغور  
عين الحبل الى عمق ويكون بياض عينها كمدأ وتبقى الاذن وطرف الانف  
مع حمرة الشفة (23) .

اما علامات الحمل ، فاذا كانت الحبل بالذكر ، تكون اشد بغضا للجماع من الحبل بالانثى ، ثم ما يقبه من كرب وكسل وثقل بدن وخث قس وكلف وغثيان وجشأ خاق وقشعريرة وصداع ودوران وظلمة عين وخفقان قلب ، وتنتهي الاغذية الحامضة ثم تهيج شهوة رديئة بعد شهر او شهرين ويصغر بياض عينيها ويسترخي جفنها ، ولا بد من تغير اللون وحدث اثار خارجة عن الطبيعة وان كانت من حمل ذكر كانت اقل وان كانت من حمل انثى اكثر وفي بداية الامر يفصل شيء من دم الحيض عن الجنين لصفرة ، فترخي ابدان الحوامل (24) •

ويحذر البغدادى الحامل من اكل ما يدر البول والطمث خاصة اللوياء والسمنسم ، حيث يجب ان تكون اغذية الحامل صالحة ، كاللجاج والدراج ولحم الجدي والغروف ، ويجب ان تحذر الحامل من التعب الشديد وطول المقام في الحمام والرياضة ، ويجب ان تتصرف للهو والسرور والتنزه وكل ما يسر النفس وينشط الروح •

2 - مرحلة الطفولة : اذا اراد الطفل ان يرضع فيجب ان تحلب الام من الثدي قطرات قبل رضاعه اذا كان الطفل محروراً ، فلا يجب ان ترضعه على الريق ، بل اخذ الماء المغلي لغسل ثنائه ، لان الكثير من الاطفال يولدون وفي ثنائهم الحمى والرمل ، واذا حبلت الام المرضع فيكون لبنها رديئاً جداً والرضاعة الطبيعية سنتان ويتدرج الطفل قبل فطامه في تناول الاغذية (25) •

3 - مرحلة الشباب : يجب ان يزيد الشباب من الرياضة فان الفضول تزيد في ابدانهم لقلّة نهمهم • ويتعللون بالماء المعتدل الحرارة المذب الطعم ، فان كانوا اصحاب رياضات قوية فيتعاهدوا لين ابدانهم بذلك والدهن ويميلون الى الاغذية الرطبة المعتدلة البرد ويأكلون لحم الجدي والسمنك ويقللون من الحلوى ويستعملون الحوامض في الصيف

ويكثر من استعمال الرمان الحلو ويأكلون التوابل الرطبة ويحذروا  
الرياضة والحمام على الطعام (26) وينبغي ان لا يكثر من ملاقة  
الشمس وان يتجنبوا ما يولد الصفراء كالثوم والبصل ما اشبه ذلك  
وان احتاجوا الى استفرغ فبالفصد ولا يصابر والجوع ولا يأكلوا الا  
عند الحاجة (27) \*

4 - مرحلة الكهولة : يجب ان يكون الكهول في مواقع معتدلة الهواء ،  
وان يقللوا من الكد والتعب ويقللوا من الجماع والفصد والاسهال  
لتنقص قضايلهم ، فذلك اوفق لهم \* ويفتدوا من الاغذية الحارة الرطبة  
ويتفرقوا بالادهان الرطبة ويكثر من الاستحمام (28) \*

تصنيف امراض الجسم حسب فصول السنة الاربعة

ربط طب العرب الاجتماعي امراض جسم الانسان بفصول السنة ربطا  
سببيا ، اي ان كل فصل من فصول السنة يعمل على تسبب امراض خاصة به  
ولا تحدث في فصل آخر \* مثال على ذلك :

فصل الربيع : هو حار رطب ، اما حرارته فلنقرب الشمس في كل يوم  
فيه الى مساحة الرأس ، واما رطوبته فلان الرطوبات الشتوية لم تكن تحلت  
بعد \* وهو افضل الفصول وانسبها للابدان الصحية لتناسبه لمزاج الارواح  
والدم ، ويحمر اللون ، ويجذب الدم الى الخارج باعتدال ، وغير مناسب  
لإبدان خصوصا ذات الامراض المزمنة كالاورام والدمامل والخوائيق  
وانصداع العروق والسعال وضيق النفس والربو والسكتة والفالج ووجع  
المفاصل \*

فصل الصيف : حار يابس ، اما حره فلنقرب الشمس من مساحة  
الرؤوس ، اما يسه فلكثرة تحلل المواد فيه لحرارة الهواء وقلة وقوع  
الانداء في بعض المواقع وعدمها في البعض الآخر \* وهذا الفصل يوافق

الشايف • وهو مصفر اللون لكثرة ما يحلل من الدم مضعف للهضم ، ويساعد على ظهور الامراض الحادة كالحميات ووجع الاذان والرمد العار ، والامعاء والجذري والحصبة •

فصل الخريف : فبارد ويابس ، اما برده فلاذ الشمس في كل يوم تأخذ في التباعد عن مساحة الرأس واما ييوسه فلتحلل المواد الرطبة وليس جوهر الهواء المتحلل بحر الصيف وهو فصل رديء مضاد لتولد الدم والروح • ضار لاختلاط هوائه من برد عدوانه وحر ظهائره • وامراض الخريف الجرب وتقشعر الجلد والقواهي والاورام وخصوصا السرطان وامراض الطحال وعسر البول وعرق النساء ووجع الوركين وامراض الرئة والسعال ، ويضر المسولين والمدقوقين ويعرض فيه القولنج اليابس ويكثر فيه الجنون •

فصل الشتاء : طبيعته باردة رطبة ، اما برده فليبعد الشمس عن مساحة الرؤوس ، اما رطوبته فلتحقن البرد المواد الرطبة وكثرة ما يقع فيه من الامطار والثلوج ( وهذا الفصل يجتمع فيه الحر الفريزي داخل البدن وقوي وجود فيه الهضم • وهو موافق للمحرورين وغير موافق للشايف ) وفي هذا الفصل يكثر البلغم فتحث النزلات والزكام وذات الجنب والرئة وامراض الحلق وامراض العصب كالفالج والسكتة والصراع والصداع المزمن (29) •

ان جميع ما تقدم يمثل المعرفة الطبية والصحية والوقائية في طب العرب الاجتماعي القديم الذي نقل لنا من الاجيال السالمة عن طريق الكتب والوثائق المكتوبة وليس عن طريق المشافهة ، وهذا يبين عدم بداءة المجتمع العربي آنذاك ، بل يوضح درجة تقدم الطب الاجتماعي عندهم ودرجة اهتمامهم بصحة الفرد ووقايته من الامراض ، ودرجة تطور المجتمع العربي في الحياة الصحية ، ودرجة توعيته الوقائية ، مستبطنين هذه المعرفة الطبية والصحية والوقائية من مصادر عديدة منها تاريخ الامراض المستوطنة في

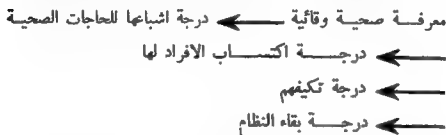
المجتمع العربي ، وتأثير البيئة المناخية على توليد امراض معينة ، وخبرات  
صحية انتقلت اليهم من اجيالهم السالفة وخبراتهم الشخصية وهذه المصادر  
تمثل اغنى واصدق وادق واثمن المعلومات الصحية والوقائية لطبيعة الجسم  
الانساني . بينما توصل طب الغرب الاجتماعي المعاصر الى معرفة الوقاية  
الصحية من خلال رصد وملاحظة امراضهم الصحية من العيادات الطبية  
والمراكز الصحية للبحوث . وهذا يوضح ان طب العرب الاجتماعي اكثر  
واقعية واصالة ، لانه أخذ من مصادر الحياة الاجتماعية والتي هي مختبرات  
طبيعية وليس من مخابر تجريبية ضيقة كما هو موجود في طب الغرب  
الاجتماعي .

ومما لا شك فيه ان معرفة العرب الصحية والوقائية اصبحت ركيزة  
اساسية للنظام الصحي في البناء الاجتماعي للمجتمع العربي واصبحت جزءا  
من عملية التثمنة الصحية واداة مؤثرة لضبط السلوك الصحي والوقاية  
من الامراض ، يمارسه الفرد دون اي الزام رسمي او سلطوي . حيث  
اصبحت التعامل الصحية عادة اجتماعية يمارسها الفرد يوميا في المآكل  
والمشرب والرياضة والسفر والنوم وهذا يعني انها اصبحت انماطا صحية  
يمارسها الفرد العربي باستمرار ، ومجموع هذه الانماط شكلت نظاما صحيا  
مرتبطا بالبناء الاجتماعي العربي ، وبقي هذا النظام الصحي سائدا الى يومنا  
هذا مأخوذا به وممارسا من قبل افراد المجتمع .

ومما تجدر الاشارة اليه في معرض حديثنا ان نذكر مقولة عالم  
الاجتماع المعاصر بيتر بلاو المتعلقة بدوام وبقاء النظام الاجتماعي حيث قال  
« ان بقاء ودوام النظام الاجتماعي في المجتمع يرجع الى مدى عمق جذوره  
في البناء الاجتماعي والى درجة التزام الفئات الاجتماعية القيادية » (30) .  
ونحن نتفق مع الاستاذ بلاو في الشرط الاول من مقولته لا اثنى لا تتفق معه  
فيما يتعلق بالشرط الثاني منها ، لأن معطيات وتبميزات انماط وانماط النظام



الصحي تتوقف على استمرار وجودها وعلى درجة اشباعها للحاجات الصحية ( حاجات الافراد للعلاج والوقاية الصحية والطبية ) وعلى درجة اكتساب الافراد للمعرفة الصحية ، وعلى درجة تكفيهم للقواعد والعادات الصحية والوقائية ، ففي مجتمعنا العربي المعاصر عادات صحية ووقائية انحدرت اليه من الاجيال السالفة تعكس النظام الصحي الذي كان مستعملا في القديم ( كطريقة ووقت النوم والاكل والشرب والرياضة ) وهذا يعني ان انماط وانساق النظام الصحي الذي كان سائدا في المجتمع العربي ولا يزال مسترا اثبت اشباعا لحاجات المجتمع الصحية والوقائية لكافة الفئات الاجتماعية دون استثناء ، وعكست ايضا درجة اكتسابهم لتعليماتها ، وتكفيهم لقواعدها وعاداتها . اما اهداف النظام الصحي في المجتمع العربي فهي تحقيق وقاية الفرد صحيا وعلاج امراضه ، وضمان بقاءه في الحياة ( انظر شكل رقم 5- )



وحسبنا في حدود اغراض موضوعنا ان نشير الى المعرفة العربية في الصحة الوقائية لا يمكن اعتبارها تراثا جامدا او ميتا ، لانها ما زالت تمارس من قبل اغلب افراد المجتمع العربي . فهي اذن حية ودينامية . اضافة الى كونها محفزا نابضا للجهود التي يجب ان تبذل في الوقت الحاضر لمواكبة التطور الحضاري للمجتمع العربي من اجل ربط ماضيه بحاضره ووضع الاساس المتين لبناء مستقبله .

وثمة مظهر آخر لطب العرب الاجتماعي ، هو علاجهم الامراض باساليب ووقائية طبيعية غير مستحضرة ( اي بواسطة طرق ووقت النوم والاكسل

والنظافة والرياضة ) وليس كما توصل اليه طب الغرب الاجتماعي المعاصر فانورد الامريكي في الوقت الحاضر يأخذ عقاقير طبية بمستحضرة على شكل اقراص يأخذها عندما يريد ان ينام او يستيقظ مبكرا او لتنشيط حيويته ، او لفتح شهيته للاكل ، او للتكلم امام الجمهور او للتنافس مع الآخرين او للجماع (31) .

وغفلا عما تقدم فقد شغص طب الغرب الاجتماعي الامراض الجسدية من خلال انشطة الحياة اليومية ( اكل ، شرب ، نوم ، نظافة ، رياضة ) وجعل هذه الانشطة علاجاً للأمراض . اي انه وجد علاقة سببية جدلية بين انشطة الحياة اليومية وصحة الفرد والمجتمع، وخضوع هذه العلاقة الى معايير موزونة تحدد صحة الفرد والبيئة المناخية وتاريخ الامراض المستوطنة في المجتمع العربي ( انظر شكل رقم -6- ) .

نوع معين من الغذاء ← بسبب نوعا معيناً من الامراض  
 نوع معين من الغذاء ← يعالج نوعاً معيناً من الامراض  
 وقت الشرب ← يسبب نوعاً معيناً من الامراض  
 وقت الشرب ← يعالج نوعاً معيناً من الامراض  
 فصل سنوي معين ← يسبب انواعاً معينة من الامراض

بعد هذا نستطيع ان نسجل بعض التوصيات على ضوء ما تقدم في هذا البحث هي ما يلي : -

- 1 - تدريس المعرفة الصحية والوقائية التي توصل اليها طب الغرب الاجتماعي القديم على طلبة المدارس الابتدائية من اجل توعيتهم صحياً ، واطلاعهم على ما تقدم به اسلافهم في الحياة الصحية .
- 2 - اقامة دراسات ميدانية لاثبات علاقة نوع تغذية افراد المجتمع العربي وطريقتهما بنوع الامراض وصحة ابدانهم .

التركيز على نمط شخصية طلبة الكلية الطبية وهيتهم الجسمية وغرس  
النوازع الطقية والانسانية عندهم لما لها من اثر كبير في علاقتهم مع المرضى  
قبل البدء بعملية العلاج .

### تناظر التطورات الجنينية داخل رحم الام مع التغيرات الفلكية

نتنقل الآن الى فكر الطب الاجتماعي وترك الانماط والسلوكية  
والعادات الاجتماعية وعلاقتها بالصحة الجسمية لنسجل براءة تصوير اخوان  
الصفاء لمراحل تكوين وتطور الجنين داخل رحم الام وتناظره مع التغيرات  
الفلكية . على ان يكون في ذهن القاريء ان هذا التناظر لا يشكل علاقة سببية  
انما مجرد توافق ومقارنة بين التطورات الجنينية والتغيرات الفلكية التي تبرز  
دقة المقارنة في تفكير العرب ، عند اخوان الصفاء الذين عاشوا ( في القرن العاشر  
الميلادي ) حيث قالوا : « واعلم ان القمر في جميع اموره كالانسان ، وذلك  
انه يتبدى بالنشوء كما ينشأ الانسان وله زمان يكون فيه كالصبي وحاله من  
بعد الولادة وله زمان الحداثة والشبيبة وله زمان قوة واستكمال وله زمان  
كهولة ونقص ثم لا يزال كذلك حتى يعدم وجوده ، ويضيق حتى لا يرى  
ويستأنف نشأة اخرى » (32) . ان مكث الانسان في الرحم من يوم مسقط  
الطفلة الى يوم خروج الجنين يوم الولادة ثمانية اشهر 240 يوما الذي هو  
المكث الطبيعي (33) . وانه اذا جرت طفلة الانسان التي هي زبدة دم الرجال  
واجتمعت في الاحاليل عند حركة الجماع بعد ما كانت منبثة في اجزاء الدم  
متفرقة في خلل البدن ، وخرجت من الاحاليل وانصبت في الرحم ، واستقرت  
هناك ربطت بها في الوقت والساعة قوى من قوى النفس النباتية السارية في  
جميع الاجسام النامية التي هي ايضا قوة من قوى النفس الطبيعية السارية  
في جميع الاركان الاربعة ، والتي هي ايضا قوة منبثة في النفس الكلية الفلكية  
السارية في جميع الاجسام الموجودة في العالم ، ثم اعلم يا اخي ان للنفس

النباتية سبع قوى فعالية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمصورة . وان اول فعلها عند استقرار النطفة في الرحم هو جدوها . دم الطمث الى الرحم وامساكها لها هناك وهضمها .

ثم اعلم يا اخي بانه اذا جذبت هذه القوة الدم هناك ، اخفته حول النطفة . وادارته عليها كما بدور بياض البيض حول محها ، فيكون عند ذلك حول النطفة كالحلة ودم الطمث حولها كالبياض . ثم ان حرارة النطفة تسخن رطوبة الدم فتضجها ، فتسخن وتنعقد تلك الرطوبة فتصير علقة ، كما ينعقد اللبن الحليب من الانضجة ، وتستولي عند ذلك على تلك الجملة روحانيات زحل . وتبقى في تدبيراتها بمشاركة قوى روحانيا سائر الكواكب شهرا واحدا ثلاثين يوما ، سبعمائة وعشرين ساعة فان تلك العلقة تكون باقية بحالها ، غير مختطة ولا مبتزجة ، بل جامدة متمسكة ، جارية اليها المواد ، لعلبة برد زحل وسكونه ، وتقل طبيعته الى ان يدخل الشهر الثاني ، ويصير التدبير للمشتري الذي فلكه يتلو فلك زحل ، وتستولي عليها قوى روحانية ، فيولد عند ذلك في تلك العلقة حرارة ، وتسخن ويعتدل مزاجها ، ويختلط الماءان ، ويمتزج الخلطان . ويعرض لتلك الجماعة حركة مثل حركة الاختلاج والارتعاش والهضم والضحج ، فلا تزال هذا حالها مادامت في تدبير المشتري الى تمام شهرين . ثم يدخل الشهر الثالث ، ويصير التدبير للمريخ الذي يلي المشتري في الفلك ، وتستولي على تلك العلقة قوى روحانية ، ويشد اختلاجها وارتعاشها ، وتولد فيها قصد حرارة وسخونة ، وتصير تلك العلقة حمراء ، فلا تزال تتقلب حالا بعد حال من التضج والاستحكام بمشاركة قوى روحانيات سائر الكواكب للمريخ الى تمام ثلاث اشهر . ثم الشهر الرابع ، ويصير التدبير للشمس رئيسة الكوكب وملكة لفلك . وان دخل الشهر الرابع من مسقط النطفة وصار التدبير للشمس واستولت على المضغة قوى روحانياتها ، هضمت فيها روح الحياة وسرت فيها النفس الحيوانية وظهرت اشكال العظام وانشتت.

الظفة وركبت المفاصل ، وتمهدم التركيب ، والتفت الاعصاب على المفاصل ، وامتدت العروق في خلل اللحم وظهرت البنية محلقة غير مخطقة . واذا دخل الشهر الخامس صار التدبير للزهرة وصاحبه النقش والتصاوير ، وظهرت صورة الاعضاء واستبان رسم العينين ، وانشق المنخاران وافتتح الفم ، وثقب الاذنين **وبجري السيلين** ، وتميزت المفاصل ، ولكن الجنين يكون مجموعا منقبضا كانه مصور في صرة ركبته مجموعتان الى صدره ومرفقاه منضمات الى حقويه ، وهو منكس رأسه على دفته وعلى ركبته وكفاه على خديه وهو شبه نائم محزون . واذا دخل الشهر السادس صار التدبير لعطارد عند ذلك يتحرك الجنين في الرحم ، ويركض برجليه ويمد يديه ويسط جوارحه . ويضطرب ويحس بمكانه ويفتح فاه ويحرك شفثيه ويتنفس من منخره ، ويدير لسانه في فمه فيكون تارة متحركا ، وتارة يسكن ، وتارة ينام ، وتارة يستيقظ واذا دخل الشهر السابع صار التدبير للقمر ، فيربو لحم الجنين حينئذ ، وتسمن جثته ، وتكتسب قامته وتشتد اعضاؤه ، وتصلب مفاصله وتقوى حركته ، ويحس بضيق مكانه ويطلب التنقل والخروج ، واذا دخل الشهر الثامن ، تدخل الشمس بيت الموت ويرجع التدبير الى زحل من الرأس ، فيقلب عليه البرد والنوم وقلة الحركة . فان ولد في هذا الشهر كان بطيء النشوء ، ثقيل الحركة ، قليل العمر ، وربما كان ميتا . واذا دخل الشهر التاسع رجع التدبير الى المشتري السعد الاكبر فيعتدل المزاج وتقوى روح الحياة وظهرت افعال النفس الحيوانية في الجسد لان الشمس تكون قد استوفت طبائع البروج الثلاثة النارية والمائية والهوائية والتراية مرتين في الثمانية الاشهر (34) .

اخيرا نذكر اثر الموسيقى في العلاج النفسي الذي استخدمه الاطباء العرب لمداواة الحمقى منطلقين من قاعدة حسية وذوقية مفادها ان فواصل الالاعان تكون بالحركة والانتقال ويقابل هذه جنس الحركة في النبض وقد

عرفت انها سريعة او بطيئة • ولا شك ان الايقاع والالحان اذا دخلا في السمع اوجبا سريان الهواء عنهما حركة القلب ، وهي توجب تغير النبض لذلك تغيرا يفصح عما خبأته الطبيعة خصوصا في نحو الجنون والعشق (35) • وقد وجد الاطباء بالمغرب والاندلس ( في القرن الخامس عشر ميلادي ) ان كثيرا من الامراض العصبية والعقلية تخف وطأتها اذا عولجت بالموسيقى الرقيقة الهادئة المطننة ، حيث كانت الاجواق الموسيقية تعزف بنغماتها في سيدي فرج في مدينة فاس ، فتشرب نفوس ، المرضى وتهلأ اعصابهم ويقل نوترهم وتلين قوسهم ، ويختار لهم ارقى الالحان ويجتنبون الموسيقى الصاخبة التي تثير الاعصاب (36) وقد كان ارباب الطرب يحضرون كل اسبوع مرة او مرتين مستهلفين شرح الصدر وانعاش الروح وتقوية ضربات القلب واعادة وظائف الاعضاء الجسمية الى حالتها الطبيعية (37) • لايمان الاطباء الفارسية بان للطرب اثره الحسن على النفوس العلية كتصفية الدماء التي باختلاطها ينشأ ما ينشأ من الخبل والاضطراب العصبي • كما ان للصوت الحسن اثرا حميدا في الشفاء بالليل والاصفاء لحد التأثير بالانجذاب النفسي والروح وتصفية الذهن واستجلاب السرور كما ان به قوة على دفع الامراض وبعانة الالام • ان الموسيقى علاوة على ما تضيفه على سامعها من روح مرحة وتوحي بالحياة الهادئة المسنبشرة ، فان لها من حسن الاثر على الاخلاق ما لا يتصوره احد فهي مرتبطة لها وسابقة الرقة والذوق الحسن ، مرهقة للاحاساس مجلية للخيال الرائق مما يكون له احسن الاثر ليس فقط على نفس الفرد ، بل يتعداه الى من حوله ممن يروق له في رفته واخلاقه ونموه اطباعه وذوقه السليم وفي تصرفاته فيصبح محط انظارهم ومحل اعتبارهم وكبير تقديرهم ، وبذا يصبح محبوبا منهم وكماه ذلك فخرأ (38) •

وكافت مارستان قلاوون ( 1281 ) تعزل المؤرقين من المرضى في قاعة منفردة يشنفون فيها آذانهم لسماع الحان الموسيقى الشجية او يتسملون

باستماع القصص يلقيها عليهم القصاص ، وكان المرضى الذين يستفيدون  
صحتهم يزلون عن الآخرين (39) •

هذه التجربة لم تكن في الزمن البعيد وقد مارسها الاطباء العرب في  
معالجة الامراض العصبية والعقلية لاجراج المريض من حيز الاشعور الى  
حيز الشعور عن طريق الموسيقى فحبذا لو يجرب اطباؤنا المعاصرون علاج  
الامراض العصبية والنفسية بهذه الوسيلة والتوصل الى معرفة علاقة علاج  
نوع الموسيقى واوزانها بعمر المريض ( نفسيا وعصيا ) وجنسه وثقافته  
ودخله الاقتصادي ومحل اقامته وحجم أسرته وموقعه في الاسرة ... وما شابه ،  
ومقارنة هذه الوسيلة ( الموسيقى ) مع الوسائل العلاجية الاخرى واثرها على  
علاج الامراض العصبية والعقلية ، وطرح نتائج هذه الدراسة على الصعيد  
العالمي بواسطة المؤتمرات الطبية من اجل افادة الانسانية بهذا العلاج النوقي  
الحسن ، وابرار فعالية و ايجابية ترائنا الطبي بشكل علمي ينسجم مع  
المطلبات المصرية •

### الهوامش

- 1 - البغدادي مذهب الدين بن الحسن علي بن أحمد بن علي بن هبل « المختارات في الطب » الجزء الاول ، الطبعة الاولى جميعه دائرة المعارف العثمانية ، ص 6-7 ، 1362 هـ
- 2 - الاندلسي بن عمر أحمد بن أحمد بن عيد ربه « المعتمد الفريد » الجزء السادس مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ص : 308 1949
- 3 - المصدر السابق ، ص 327-333
- 4 - المصدر السابق ، ص 310-313
- 5 - البغدادي « المختارات في الطب » الجزء الاول ص 212
- 6 - الازرق ابراهيم بن عبد الرحمن بن ابي بكر ، تسهيم المنافع في الطب والحكمة ، المطبعة الخيرية ، ص 81 ( سنة الطبع غير المذكورة )
- 7 - البغدادي « المختارات في الطب » الجزء الاول ، ص 212-214
- 8 - الدينوري بن محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة « هيون الاخبار » المجلد الثالث مطبعة دار الكتاب المصرية بالقاهرة ، ص 280-288 ، 1930
- 9 - ابن سينا : « قانون الطب » شرح جبران جيبوري منشورات مكتبة الطلاب ص 27 ، 1972
- 10 - المصدر السابق ، ص 50
- 11 - الازرق : « تسهيل المنافع في الطب والحكمة » ص 42
- 12 - ابن سينا : « قانون الطب » ص 188
- 13 - الازرق : « تسهيل المنافع في الطب والحكمة » ص 84
- 14 - البغدادي : « المختارات في الطب » ص 266
- 15 - الازرق : « تسهيل المنافع في الطب والحكمة » ص 84



- 16- البغدادي : « المختارات في الطب » ص 267
- 17- المصدر السابق : ص 205-207
- 18- المصدر السابق : ص 210-211
- 19- ابن عبد الله عبد العزيز « الطب والاطباء بالمغرب » المطبعة الاقتصادية ص 7-8 ، 1960
- 20- البغدادي : « المختارات في الطب » ص 212
- 21- القبرواني ابراهيم بن القاسم الرقيق « المختار في قلع السرور في اوصاف الانبذة والخمور » تحقيق عبد الحفيظ منصوور مؤسسه عبد الكريم ابن عبد الله - تونس ص 390 ، 1976
- 22- المصدر السابق : ص 350
- 23- الازرق ، ص 136
- 24- المصدر السابق ص 126
- 25- البغدادي : ص 191
- 26- المصدر السابق : ص 198
- 27- الازرق : ص 131
- 28- البغدادي : ص 198
- 29- المصدر السابق : ص 105-109
- 30- Blau Peter, M. The Perpetuation of Sociological Institutions Reading in Introductory sociology (eds) Dennis H. wrong and etat, Mac Millan co. inc. New York P. 115 1977.
- 31- Reynolds Janice M, the Medical Institution American society (eds) Lary-T. Renolds and etat, David Mackay co. n, New York, P. 215, 1973.
- 32- رسائل اخوان الصفا : المجلد الرابع ، دار بيروت وصادر بيروت ، ص 427 سنة 1957
- 33- المصدر السابق : المجلد الثاني ص 417
- 34- المصدر السابق : المجلد الثاني ص 421-426
- 35- الانطاكي داود : « اولى الابواب والجامع للعجب المجانب » الجزء الثاني مطبعة السنينة ، حصر ، ص 63 ( السنة غير مذكورة )

- 36- الدباغ محمد بن عبد العزيز : « فراغ يجب ان يملأ » مجلة دعوة الحق  
العدد التاسع والعاشر ، السنة الثامنة ص 29 سنة 1965
- 37- ابن شقرون محمد بن احمد : « مظاهر الثقافة المغربية » مطبعة الرسالة  
الرباط ص 224-225 ، 1965
- 38- الجيراري عبد الله بن المباس : « تقدم العرب في العلوم والصناعات » دار  
الفكر العربي - القاهرة ، ص 80 ، 82 ، 1961
- 39- الشطي شوكت : « موجز تاريخ الطب عند العرب » مطبعة جامعة دمشق  
ص 37-83 1959

## د - علم الاجتماع الحضري

اهتم بهذا الميدان المفكر ابن خلدون حيث اوضح بان المجتمع الحضري لم يظهر من الفراغ ومستقلا عن مراحل تطوره بل مر بمراحل زمنية تطويرية اولية وفي النهاية وصل الى حضريته . فالمرحلة الاولى بدأت باجتماع الناس قصد التعاون من اجل الحصول على ضروريات الحياة ثم انتقلوا الى مرحلة الرعي وبعدها الزراعة واخيرا وصلوا الى المرحلة الحضرية . فقد قال في هذا لخصوص ما يلي : « اظن ان لاختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمز والنحل والدود لتنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيون وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امرا ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاع انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش وغير ذلك مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك .

( المقدمة ، 1961 ص 210 )

اما مؤشرات او صفات المجتمع الحضري فيمكن استخلاص ما قدمه ابن خلدون كما يلي :

- 1 - اعتماد الحضر على الحاجيات الكمالية اكثر من الضرورية •
- 2 - ميل الحضر الى السكون والدعة « اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للنعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الفنى والرفة دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة ( ص 211 ) •
- 3 - مبالغة الحضر في التألق « يستكثر الحضر في الاقوات والملابس والتألق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر • ثم تزيد اصول الرفة والدعة فتجيء عوائد الترف الشائعة مبالغها في التألق في علاج القوت واستجادة المطابخ واتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباغ ( ص 211 ) •
- 4 - اعتناء الحضر بحاجات الترف والكمال في احواله وعوائده « ان الحضر معتون بحاجات الترف والكمال في احوالهم وعوائدهم ولا شك ان الضروري اقدم على الحاجي والكمالي وسابق عليه ، لان الضروري اصل والكمالي فرع فاشيء عنه ( ص 214 ) •
- 5 - فقدان وازع الحشمة بين افراد الحضر « لقد ذهبت عن الحضر مذاهب الحشمة في احوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في اقوالهم القحشاء في مجالسهم وبين كبارهم واهل محارمهم لا يصددهم عنه وازع الحشمة لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالقواحش قولوا وعسلا ( ص 215 ) •
- 6 - توكيل الدفاع عن الحضر لمن يحكمهم « والسبب في ذلك ان اهل الحضر القوا جنبوهم على مهاد الراحة والدعة انغمسوا في النعيم والترف ووكلوا امراءهم في المدافعة عن اموالهم واقصمهم الى واليهم والحاكم الذي

يسوسهم والحامية التي تولت حرسهم واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هينة ولا ينفر لهم صيد فهم غارون آمنون قد القوا السلاح (ص 218) .

7 - **يميل أهل الحضر الى الاستقرار الاستيطاني ومراعاته صحيا وجغرافيا** « ان المدن قرار تتخذ الامم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون وتوجه الى اتخاذ المنازل للقرار ولما كان ذلك للقرار والماوى وجب ان يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب النافع وتسهيل المرافق لها فاما الحماية من المضار فيراعى لها ان يدار على منازلها جميعا سياج الاسوار وان يكون وضع ذلك في ممتنع من الامكنة اما على هضبة متوعدة من الجبل واما باستدارة بحر او نهر بها حتى لا يوصل اليها الا بعد العبور على جسر أو قطرة فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها . ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفاح السماوية طيب الهواء للسلامة من الامراض . فان الهواء اذا كان راكدا خبيثا او مجاورا للمياه الفاسدة او المناقع ( مستنقع ) متحفنة او طروح خبيثة اسرع اليها العفن من مجاورتها فاسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء او كثرة الامراض في الغالب » (618) .

8 - **ارتفاع اسعار حاجيات السوق** « ان المِصرَ الكثير العمران يختص بالغلاء في اسواقه واسعار حاجاته . ثم تزيد الكوس غلاء لان كمال الحضارة انما تكون عند نهاية الدولة في استنفالها وهو زمن وضع الكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ والكوس تعود على البيعات بالغلاء لان السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلهم وبضائهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة انفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وانماها » (ص 664) .

9 - التحايل على تحصيل العيش « ضمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من ضرر بعد تحيلها بحصول لون آخر من الواها . فلذلك يكثر منهم القسق والشر والسفسفة والتحايل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة . وتتصرف النفس الى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجلبهم اجراء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات » (ص 663) •

10- تنوع الصناعات « ان عمال اهل مصر يستدعي بعضها بعضا لما في طبيعة العمران من التعاون وما يستدعي من الاعمال يختص ببعض اهل مصر فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته ويختصرون بوظيفته ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه لعموم البلوى به في مصر والحاجة اليه . وما لا يستدعي مصر يكون غفلا اذ لا فائدة لمتحلته في الاحتراف به . وما يستدعي من ذلك لضرورة المعاش فيوجد في كل مصر كالضياف والحداد والنجار وامثالها . وما يستدعي لموائد الترف واحواله فانما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة الاخذة في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والصفار والنساج والقراش والذباح » (ص 671) « ان الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرائها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لانه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم انصرف الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع (ص 777) •

ان خلاصة ما قدمه ابن خلدون وهو توضيح وصفي لمجتمع الحضرة الذي قال عنه بانه يتميز بتقسيم عمل مقام على اساس العمل ( الصناعة ) وان هذا المجتمع ( الحضري ) يبحث عن الكمال اكثر من الضروري ويميل الى

الراحة والدعة ويتأق في ملبسه وماكله ومشربه ومسكنه ويتصف ايضا  
بارتفاع ائمان سلعة بسبب ارتفاع مستوى العيش وتزداد مشاكله الاجتماعية  
تفشي كالربا والفحشاء والعش والمقامرة وغيرها من الانحرافات السلوكية  
والخلقية . هذه هي ابرز صفات المجتمع الحضري التي قدمها ابن خلدون  
ومن الممكن ان نجد مثل هذه الطروحات عند الكتاب المتخصصين في علم  
الاجتماع الحضري في الوقت الحاضر .





## الخاتمة

هذه الخاتمة لا علاقة لها بما قمنا به في الفصول السابقة الذكر في هذا الكتاب بل تعكس واقع علم الاجتماع في الوطن العربي الآن ، وهدف كتابة هذا المؤلف •

لم يظهر علم اجتماع في الوطن العربي تلبية لحاجة مجتمعية ، او كاستجابة لدراسة مشاكل اجتماعية عانى منها المجتمع العربي ، بل وجد في كليات الجامعات العربية كتقليد لما هو موجود في المعاهد اكاومية والاوروبية والامريكية ، وبواسطة هذا التقليد نقلت جميع ميادين ومواضيع ونظريات ومناهج علم الاجتماع الغربي الى المجتمع الجامعي في العواصم العربية ( وكان ذلك في بداية الخمسينات من هذا القرن ) وهذا يعني ان اساتذة وطلبة هذا التخصص المجتمعي تسلموا قوالب جاهزة للفكر والنظرية والمنهج والدراسات الاجتماعية ولم يبذلوا اي جهد في دراسة مجتمعهم سواء كانت لظواهره او لمشاكله بل انكبوا على ترجمة ما درس في الغرب وهذه تبعية علمية • وبهذا الصدد يقول جورج قرم ( في مقالته مضنات البحث العلمي في العالم العربي ) « لقد تغل الباحث العربي عن البحث النقي الطويل المدى لاستكشاف وقائع تخلف مجتمعة التاريخية بعيدا عن الشعارات السياسية او المذهب العقائدي الذي طالما اصبح بديلا عن البحث الحضني والمكتج ولليل جدا هي الدراسات الميدانية الاقتصادية والاجتماعية التي تسبر غور الفئات الاجتماعية العربية وتبرز تطلعاتها ونفسياتها حسب موقعها من الانتاج وتحلل تصرفاتها المجتمعة للتكيف مع الواقع المتغير فالباحث العربي يعمل على اساس مجتمع تجريدي يسمه الى فئات. وطبقات حسب مناهج سوسولوجيا الدول الصناعية دون القيام بأي جهد فعلي لاجراء تكييف لتصنيفاته على اساس معرفة دقيقة للواقع المحلي » •

ويضيف الاستاذ عبد الكبير الخطيبي في مقاله « سوسولوجية العالم العربي » فيقترح بوجوب التخلي عن الدراسة النمطية في السوسولوجيا لانها تخفي من ورائها ميتافيزقا « الكليات » •

ثم اتت مرحلة اخرى وهي مرحلة الستينات من هذا القرن نستطيع ان نسميها بمرحلة النسخ حيث ظهرت دراسات عربية محاكية ومقلدة للنواصات الغربية وفي هذه المرحلة لم يحاول المتخصص العربي في علم الاجتماع ان يبتكر او يبدع في دراسته بل اسقط تحليلات وتفسيرات وتنظيرات غربية عن واقعه بالاضافة الى اعتماده على نتائج دراسات المستشرقين والباحثين الاجانب التي بحثت المجتمع العربي من زوايا خارجية وملينة بالاسقاطات الغربية والبعيدة عن بيئة ومناخ المجتمع العربي . يوضح هذه الملاحظة الاستاذ جورج قرم ويقول :  
 ان ميزة العلوم الانسانية انها نابعة من الايمان بالتقدم المجتمعي وبضرورة تغالف العقائد الغيبية التي تنسك بها القوى الاجتماعية التي لا مصلحة لها في التفسير المجتمعي . ومن الجدير بالملاحظة ان العلوم الانسانية قد استعملت ايضا في الهجمة الاستعمارية الغربية على العالم فالانثروبولوجيا والاستشراق مثلا اديا دورا هاما في بسط سلطة المستعمر على الشعوب المستعمرة وكان الدافع في تطوير هذه العلوم مزدوجا : الدافع العلمي من حيث الميل الى اكتشاف اسرار صبرورة المجتمعات غير العربية من جهة والدافع السياسي حيث ضرورة معرفة مكونات الحياة المجتمعية للشعوب المستعمر من اجل تسهيل السيطرة عليها من جهة اخرى » .

بعدما جاءت مرحلة التقليد النقدي ويمكن تحديثها في السبعينات فعملهم من تبنى النظرية الماركسية واقحمها على دراسة جميع طواهر ومشاكل المجتمع العربي ناقدا انظمه وانساقه وانماطه ، الا ان هذا التبنى لم يكن صادقا او مؤمنا بل جاء كتقليد للمتخصصين في علم الاجتماع في اوروبا وكذلك كمصدر سريع للتكسب المادي وال شهرة السريعة ، فهؤلاء ينقدون الواقع والظواهر الاجتماعية من اجل النقد فقط وفي تلك الفترة الزمنية كان مفهوم النقد يحتل مكانا طليعيا بين الكتاب والمفكرين ولا يعطون البديل المناسب للمجتمع العربي بل يقدمون طروحات جاهزة ومصطلحات منحوتة ومفاهيم مخلوذة مسبقا في بيئات مجتمعية غير عربية ولا تمثل مرحلته التطورية التي يمر بها ، فيبدأوا بالتفسير والتحليل وطرح مفاهيم ومصطلحات غربية وبميدة كل البعد عن واقع الاحداث الاجتماعية التي تتبلور في المجتمع العربي ، وهناك فئة ثانية تبنت النظرية البنائية - الوظيفية وقامت بنفس العمل الذي طبقته الفئة التي تبنت النظرية الماركسية الا ان هاتين الفئتين من علماء الاجتماع في الجامعات العربية لم تستطعا ان تجتازا الحاجز الذي وضعوه بينهم وبين واقعهما الحي ويدرسوه كما هو لا كما يجب ان يكون .

وبناء على ما تقدم نستطيع ان نقول على علم الاجتماع في الوطن العربي ما يلي :

1 - انه علم مستورد يكون فيه المتخصص العربي ناقلا ومقلدا لا يظهر في منشأ الاستيراد .

2 - ان الدراسات التي تناولت الظواهر والمشاكل الاجتماعية السائدة في المجتمع العربي انها معتمدة على طروحات فكرية وهياكل نظرية وادوات منهجية جاهزة ومستوردة لذلك اعطت هذه الدراسات نتائج مشابهة جداً لنتائج الدراسات الغربية وبعبارة عن واقع المجتمع العربي اي استحضام تقنيات علم الاجتماع الغربي في دراسة مجتمع عربي من قبل باحثين عرب ولم يتم دراسة واقع المجتمع العربي بالذات الذي هو هدف علم الاجتماع وهذا يشير ايضا الى ان الباحث العربي اصبح مسخر تلقائيا لصالح علم الاجتماع الغربي . وبشكل ادق ان الدراسات الاجتماعية للمجتمع العربي في الوقت الحاضر ليست مستقلة بادوات دراستها ومفاهيمها ومصطلحاتها بل معتمدة على ما يورد لنا من خارج حدودنا الفكرية والمنهجية والنظرية . وبهذا الصدد يقول جورج قرقم « نحن مدنيون لكبار الروائيين العرب وليس للباحثين في العلوم الانسانية لمعرفة بعض الشيء عما يجري في الحياة المجتمعية العربية والمدنية ، مثل « الفلاح » الارض ، مذكرات نائب في الارياف ، الاشجار وقتل مرزوق ، فندق مرامار ، موسم الهجرة الى الشمال هذه الاعمال التي تطعننا بعض ملامح الصورة على الاوضاع المنهجية العربية » .

3 - تسلم الباحث العربي ثلاث انواع رئيسية من المفاهيم والمصطلحات ، الاولى خاصة بالمجتمعات الصناعية المتطورة تقنيا والثانية خاصة بالمجتمعات البدائية والفقرية والمتخلفة عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة والثالثة متعلقة بمجتمعات دول العالم الثالث ، فاستخدمها كما هي دون اضافات او تنقيحات او دون معرفة محكاتها .

هذه مجرد استنتاجات ، وهناك تطبيق على واقع علم الاجتماع في الوطن العربي منطلقة ان المجتمع العربي تبني اقتصاديا للدول الرأسمالية الصناعية ولكن على الرغم من هذه التسمية فان التاجر العربي عند استيراده للبضائع الاجنبية فانه يأخذ بنظر الاعتبار حاجة المستهلك لنوع السلعة ويلتفت ايضا الى ذوق المشتري كذلك ينتبه الى قوة شراء الفرد النقدية بالإضافة الى عدم ابعاله لمقلية المواطن العربي في ميله الى اختيار السلعة وانه لا يستورد ما لا يلائم مناخ البيئة العربية وهذا يعني ان التاجر لا يفرض سلعا اجنبية تعكس ذوق وحاجة الفرد الغربي ويفرضها على الفرد العربي .

اما في علم الاجتماع في الوطن العربي فالامر يشبه عملية استيراد السلع فالا افكار والمصطلحات والادوات المنهجية مستوردة بيد ان التخصصين العرب في هذا الميدان العلمي يفرضون كل ما يستوردونه على طلبة وباحثي علم الاجتماع دون مراعاة ظروف وشروط المجتمع العربي وفرده وعقليته وطريقة عيشه وهذا يعني عدم احترام التخصصين العرب في علم الاجتماع لواقعهم الاجتماعي وما انهم

الا مستوردين متصفين نقله للأفكار والدراسات الأجنبية غير ناقدين لها كسولين في دراسة واقعه الاجتماعي بسبب توفر الانماط الفكرية المجازة ( الكلاسيكي ) الأجنبية والتكسب منها بطرق سريعة جدا التي لا تحتاج الى صبر ومعاملة وتفكير ومواجهة الواقع المليء بالظواهر والمشاكل الاجتماعية فالتاجر العربي في هذا المنظار افضل من الباحث الاجتماعي العربي .

مما لا شك فيه ان المورد الاساسي لتمويل علم الاجتماع بالمعلومات والأفكار والملاحظات هو الظواهر الاجتماعية والمشاكل الاجتماعية والسلوك الاجتماعي فاذا درسنا ودرسنا علم الاجتماع الغربي فاننا سوف ننقل ظواهر ومشاكل وسلوك المجتمع الغربي لطلبتنا وهذا لا يمثل هدفهم الاساسي في التخصص العلمي بل الثانوي على الرغم من عدم وجود ضرر في تعلم او الاطلاع على طبيعة المجتمعات الاخرى غير العربية .

ولكن يجب ان لا يكون الالهدف الاول والاخير فالذي يحصل عند الطالب العربي في علم الاجتماع تناشز معرفي اي عدم تناغم او انسجام بين ما يقرأ من نظريات ومناهج وافكار واقعة وما يتعلمه في هذا الميدان الاجتماعي .

المطلوب منا كمتخصصين في علم الاجتماع ان نتعرف اولا على تاريخ مجتمعا ونستخرج منه قواعد نظرية وادوات منهجية مناسبة لدراسة ظواهره ومشاكله ومن ثم تنزل الى مجتمع المدينة والقرية وناخذ المعلومات من شوارعها ومقاهيها وتنظيماتها الرسمية وغير الرسمية فنجمع المعلومات حول الظواهر السائدة والمشاكل التي يعانها ونحللها ضمن ظروفها ومؤثراتها بعد ذلك لاهتم من دراسة النظريات ومناهج علم الاجتماع الغربي ضمن موضوع علم الاجتماع المقارن .

و لابد ان نشير في ختام هذا العرض الموجز الى ضرورة الكف عن المقالات الوعظية ذات المصطلحات الرنانة الفارغة ذات التوجيهات الوجوبية لان مثل هذه الطروحات تكون متعالية في اسلوبها مبهمة في مضامينها لا تعكس الواقع الحي بل التلاعب في الالفاظ لابهار القاريء العادي لان الاتصال ببناء الضارح والمقهي وعمال المعامل والزارع وطلبة المدارس والكنيات هم المورد الرئيسية في علم الاجتماع وليس التصور الخيالي والاقتباسات الفكرية والنظرية لمنظرين غير عرب لا يعمل على بناء او انماء علم الاجتماع في الوطن العربي .

اخيرا أمل الا يفهم من عرضي هذا بان المجتمع العربي له خصوصيات وظروف تختلف كل الاختلاف عن باقي المجتمعات ويجب ان يدرس بشكل منعزل عن ارتباطاته وعلاقاته بالمجتمعات الاخرى لا . . . لكن لكل مجتمع تاريخ مر به وتفاعل مع احداثه وله خبرات وطريقة في التعامل مع الآخرين ويخضع لانتظمة سياسية واقتصادية ودينية تعكس مكونات بنائه لذا يتطلب اخذ معلوماته وافكاره من افراده وملاحظة ظواهره بشكل مباشر دون اقحام تفاسير مختلفة تعكس ظروف مجتمع آخر مرحلة تاريخية مختلفة او لم يمر بها .

## المحتويات

صفحة	
٥	١ - المقدمة
١٣	٢ - الفصل الأول - بنية المجتمع العربي
٩١	٣ - الفصل الثاني - الفكر الاجتماعي
١٣٩	٤ - الفصل الثالث - طرق البحث الاجتماعي
٢٠٧	٥ - الفصل الرابع - ميادين علم الاجتماع





